

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**E.A.P. DE FILOSOFÍA**

**Francisco Romero como normalizador de la filosofía en  
Latinoamérica**

**TESIS**

**Para obtener el Título Profesional de Licenciado en Filosofía**

**AUTOR**

**Carlos Miguel Sánchez Paredes**

**Lima – Perú**

**2015**

*Para perpetua memoria de mis padres Sara y José.*

*Asimismo, para perpetua memoria del Ing° Carlos Villanueva Kessler, mentor espiritual de mi  
adolescente juventud. Ad maiorem magistri gloriam.*

*De la misma manera, para perpetua memoria de mi cuñado Manuel Jesús Benites Llanos, al Manuel  
que yo conocí y traté, en quien verdad, intelecto y honestidad han significado siempre la misma y una  
sola cosa (y esté donde esté él ahora, creo que seguirán significando en él uno y lo mismo).*

*Igualmente, para perpetua memoria de Víctor Jara. En cada niño que se educa en una escuela, veo  
encarnada la promesa de una esperanza por una Latinoamérica libre a la cual Víctor cantara y por la  
cual pagó finalmente con su vida.*

ἡ ἀτιμία φιλοσοφία διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὃ καὶ πρότερον εἵπομεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς  
ἄπτονται: οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἄπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους<sup>1</sup>

Platón, *República*, 535c

ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ<sup>2</sup>

Platón, *Apología de Sócrates*, 38a

---

<sup>1</sup> “La infamia que ahora se atribuye a la filosofía, y que antes ya fueron tratados por nosotros, es debida a que privan en ella hombres indignos de este estudio, esto es, espíritus bastardos y no legítimos”.

<sup>2</sup> “La vida sin tal género de examen no merece ser vivida”.

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera manifestar aquí que esta investigación no me habría sido posible de llevar a cabo sin el apoyo de algunas personas a quienes quiero dejar en este papel ahora expresa constancia de mi perpetua gratitud.

-A mi dilecto amigo, el señor Jesús Mauricio, de la Hemeroteca de mi Facultad de Letras, por todo el apoyo que me brindó en su momento. Puso a mi disposición el rico fondo hemerográfico disponible, aún a veces sacrificando sus horas de refrigerio personal.

-A la Sra. Gladys Eduardo y los trabajadores de la Hemeroteca de la Biblioteca Central, por toda la diligente, paciente y amable atención que siempre me dispensaron cuando acudí a dicho fondo hemerográfico en busca de ayuda.

-A mi amigo el Dr. Jhonny Obando, quien es testigo de mi interés por este tema desde hace ya tantos años. Las discusiones que tuve con él y su lectura crítica de mi primer texto al respecto me sirvieron hoy de fundamento para este trabajo, y reconozco que sin ese texto base, difícilmente esta investigación hubiera podido llegar a buen puerto.

-A la Dra. Cecilia Sánchez, de la Universidad de Chile, por el amable obsequio del libro de su autoría, que aparece al final, en la Bibliografía (Cf. Sánchez, 1992). En medio de sus múltiples ocupaciones, la doctora Sánchez se dio un tiempo para atender a mis insistentes requerimientos por dicho texto, que me ha sido de notable auxilio sobre todo para la redacción del capítulo final de esta tesis. Vaya aquí mi gratitud perpetua para ella.

-A la profesora María Cristina Genovese, de la Universidad Nacional de San Juan (Argentina), por el amabilísimo obsequio del estudio colectivo del equipo que ella co-dirigió (Cf. Genovese y otros, 2001). Es un estudio agotado e inhallable hoy, de cuya lectura he podido disfrutar gracias a la amable gestión de la maestra Genovese. También a ella dejo constancia aquí de mi perpetuas gratitud.

-Al Sr. Prof. Moisés Del Río García, entrañable amigo y colega, con quien he compartido muchas horas de discusión sobre el producto que ahora entrego. Ha tenido la amabilidad de discrepar y ayudarme a centrar el discurso y afirmo que en mucho está presente aquí la huella de aquellos apasionados debates, aunque como firmante me hago cargo del activo y el pasivo de este papel.

-Finalmente, a Carmen, mi esposa, por su comprensión y apoyo.

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO 1	
¿QUIÉNES FUERON LOS MAESTROS DE FRANCISCO ROMERO?.....	23
1.1. ¿A quién llama Romero ‘maestro’?.....	23
1.2. Romero y sus tres grandes maestros.....	26
1.2.1. Ferreira, el iniciador.....	26
1.2.2. Mosconi o la disciplina.....	29
1.2.3. Korn o la vocación.....	35
1.3. Francisco Romero, normalizador.....	42
1.3.1. Actividad educadora.....	43
1.3.2. Difusión cultural.....	58
CAPÍTULO 2	
¿QUÉ HA DICHO ROMERO SOBRE LA NORMALIDAD FILOSÓFICA LATINOAMERICANA? .....	66
2.1. Ante todo, ¿cómo entiende Romero la filosofía?.....	66
2.2. Exposición crítica.....	89
2.2.1. El discurso en el PEN Club, 1934.....	89
2.2.2. Sobre la filosofía en Iberoamérica, 1940.....	104
2.3. Discusión.....	109
CAPÍTULO 3	
¿CUÁL FUE EL IMPACTO INTELECTUAL DE LA TESIS ROMERIANA?.....	122
3.1. Pronunciamientos más influyentes.....	122
3.1.1. Leopoldo Zea.....	122
3.1.2. Augusto Salazar Bondy.....	129
3.2. Otros pronunciamientos relevantes.....	138
3.2.1. Horacio Cerutti Guldberg.....	138
3.2.2. Raúl Fornet-Betancourt.....	142
3.2.3. José Santos Herceg.....	144
3.2.4. Carlos Ossandón Buljevic.....	148
3.2.5. Javier Sasso.....	153
3.2.6. Johnny Octavio Obando Morán.....	162
CAPÍTULO 4	
¿INFLUYÓ ORTEGA Y GASSET EN LA NORMALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA?.....	168
4.1. Ortega y Gasset y la normalidad filosófica.....	168
4.2. El problema de la ‘jefatura espiritual’, 1956.....	197

4.2.1. Preámbulo sobre la crisis.....	198
4.2.2. Los atributos del Jefe Espiritual.....	208
4.2.3. ¿Nostalgia fichteana?.....	216
4.3. ¿Por qué Ortega Jefe Espiritual?.....	221

## Capítulo 5

BALANCE GENERAL Y PERSPECTIVAS.....	243
5.1. Discusión General.....	243
5.2. ¿Filosofía ‘normalizada’ o corporativamente privatizada? .....	267
5.3. Significación de Francisco Romero.....	292
5.4. Ochenta años después, ¿de cuál ‘normalidad filosófica’ estamos hablando?.....	314
CONCLUSIONES.....	368
BIBLIOGRAFÍA.....	374

## Introducción

¿Puede la filosofía ‘normalizarse’, esto es, incorporarse a la sociedad y a la cultura como un aspecto sustancial, una dimensión imprescindible, una ‘función ordinaria de la cultura’ vigente, como decía Romero que en eso básicamente consistía la por él denominada ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica? ¿Puede consumarse ese hecho y que la filosofía sea aceptada en el imaginario social, ideológico y cultural sin más, así de fácil, y que no sea rechazada por la sociedad sino aceptada, y el filósofo gane, consecuentemente, un status, una posición en el orden social de la πόλις, en la república platónica, y que la filosofía se filtre en las conciencias y en la subjetividad pensante de los ciudadanos, marcando pautas de orientación en la vida y en la cotidianidad? Más allá del tufillo platónico que este problema pueda encerrar, ¿cuánto de filosofía ha aceptado la sociedad en la historia, o qué lugar le corresponde a la filosofía –y, al interior de ella, al filósofo- en la πόλις hoy empapada de una vorágine hedonista y presentista en la cual, al parecer, nada hay más ausente en el alma de la gente que la filosofía y sus afanes hipercríticos, moralizadores y visualizadores? ¿No sería más lógico pensar que la sociedad contemporánea, como diría Byung-Chul Han<sup>3</sup>, se hace *immune* a la crítica quitándose de encima suyo a la filosofía, su alter ego metamorfoseado en su otredad y expulsado de su ámbito precisamente por tornarse como un tábano socrático, desesperado por explicaciones trascendentales a una enfermedad que está *aquí a la vista*? En verdad, yo no sé si esta utopía es perfectamente admisible o realizable, sobre todo cuando la evidencia histórica muestra que la tensión (ideológica y política) entre el pensador y la πόλις no necesariamente se ha resuelto siempre de modo tan primaveral, como lo muestra palmariamente el caso del viejo Sócrates; porque, como nos lo recuerda Luciano Canfora, “en el mundo antiguo, esta tensión entre filosofía y poder político parece haber sido particularmente aguda. Por una u

---

<sup>3</sup> Cf. 2012.

otra razón, los personajes de los que nos hemos ocupado fueron víctimas de tal situación: o bien personalmente, en el curso de su vida, expuesta a diversos peligros, o bien porque las ideas que ellos profesaron fueron objeto de alarma y de rechazo, cuando no de una auténtica demonización. Más tarde, con el cristianismo como religión dominante, que supo atraer a su seno el ánimo y el pensamiento de las clases dirigentes del mundo helenístico-romano, la situación empeoraría aún más”<sup>4</sup>. Empero, ¿es posible que la filosofía se ‘normalice’, a despecho de todo eso?

De lo anterior puede el lector intuir las implicaciones profundas que están contenidas en lo que Romero llamó la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, que será objeto del examen siguiente. ¿Cómo concebir a la filosofía acunada y amamantada plácidamente y aceptada como ‘función crítica’ en el seno de una πόλις, a la que, sin embargo, según la historia, le ha sido más bien refractaria y cuyas relaciones interactivas y recíprocas han sido de todo menos cordiales? Es difícil concebir esto, pero no olvide el lector que, como nos lo han hecho ver importantes estudiosos latinoamericanos, el injerto ideológico denominado ‘filosofía universal’ ancló primero en el sistema educacional antes que –o por medio de él– en la sociedad, acaso porque así era entonces en la Europa de proveniencia, y desde allí se fue expandiendo extramuros aunque todavía por solo algunas mentes preclaras y vocaciones aisladas, como diría Romero. En este contexto, acaso una expresión de aquella no aceptación social del filósofo fue la extremada reclusión de este en las cuatro paredes de la Academia, convirtiendo a esta en el mundo platónico de las ideas y de las verdades perpetuas e incommovibles y al pensador no solo en el dueño de estas o en su iluminado productor, estudioso, legitimador y administrador ideológico de saberes universales subsecuentes, sino en *el* ‘profesional del saber’, en *el* ‘profesor de filosofía’, como diría Schopenhauer, pero solo allí y hasta allí, y nada más. ¿Era esta la ‘normalidad’ de la que hablaba Romero y por la que finalmente vivió, investigó, filosofó y difundió tanta cultura entre los latinoamericanos, no solo los argentinos?

---

<sup>4</sup> 2002:169.



Estas cuestiones y otras adyacentes motivaron la presente indagación, en la cual voy a describir y explicar que

1° Francisco Romero no fue como se ha dicho un mero “forjador” de la filosofía en Latinoamérica, sin mayor nexo posterior con aquella a la cual él “forja”; sino, más bien, que se trató del principal normalizador de la misma, quien, al consagrarse totalmente a la filosofía, abandonando definitivamente la vida militar, dedicó todo el resto de su vida a realizar aquello que él denominaba ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, esto es, hacerla entrar en una etapa en la cual la filosofía forme parte ya de la cultura establecida, no solo como un saber meramente institucional o académico, sino con estrechos vínculos con el sistema educacional vigente; que, al ‘institucionalizarse’ en la universidad, se expande hacia los demás sectores de la cultura, incluido el secundario, en donde la filosofía también cobró mayor presencia vía la educación filosófica;

2° esta entrega definitiva y total a la filosofía hizo que para Romero la filosofía, más que una simple ‘profesión universitaria’, sea una *forma de vida*, por la cual él optó vitalmente y no solo se dedicó *a hablar* de ella, lo cual imprime un profundo contenido ético a la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica;

3° en este proceso, fuera de la influencia de aquellos a quienes el propio Romero considera sus tres grandes maestros, jugó un papel fundamental la influencia espiritual e intelectual de José Ortega y Gasset desde que visitó a la Argentina por primera vez en 1916;

4° finalmente, es un contrasentido admitir, por un lado, que la filosofía se ha ‘normalizado’ y, por otro, avalar y/o aceptar pasivamente su supresión del currículo escolar como área independiente en la formación de los adolescentes, en especial los peruanos.

Para estos fines, he organizado mi exposición en cinco capítulos, de la siguiente manera:

-en el primero, titulado “¿Quiénes fueron los maestros de Francisco Romero?”, pretendo resaltar las principales influencias en la evolución personal de Romero que lo marcaron claramente como un ‘normalizador’ de la filosofía en Latinoamérica, no solo en la Argentina;

-en el segundo capítulo, titulado “¿Qué ha dicho Romero sobre la normalidad filosófica latinoamericana?”, presento y discuto lo que dijo Romero sobre el tema en las dos ocasiones más trascendentales que se ofrecieron: en el PEN Club, en 1934, y en su artículo de 1940; lo cual no quiere decir que no se haya ocupado del tema en otros lugares;

-en el tercer capítulo, titulado “¿Cuál fue el impacto intelectual de la tesis romeriana?”, examino críticamente las principales reacciones a esta tesis de Romero sobre la ‘normalidad’ entre algunos pensadores representativos y más polémicos de Latinoamérica, como Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, y agrego a otros autores cuya posición a favor o en contra ha merecido a mi juicio alguna importante consideración;

-en el cuarto capítulo, que lleva por título “¿Qué papel jugó Ortega y Gasset en la normalización de la filosofía en Latinoamérica?”, reviso el rol que jugó Ortega en dicha ‘normalización’, en la que influyó poderosamente, no solo en Romero, sino en el proceso mismo de las ideas en Latinoamérica. Aunque reconozco que se trata de toda una línea de investigación aparte este tema referido a la influencia de Ortega;

-finalmente, el quinto capítulo, que lleva por título “Balance General y Perspectivas”, eso es lo que pretendo hacer: realizar un balance y discutir algunos problemas y perspectivas de análisis posterior, para lo cual organizo este capítulo final de la siguiente manera: en una primera parte, titulada “Discusión General”, resalto lo que dice el título para lo que fue y significó la idea romeriana de la ‘normalización’; en la siguiente sección, titulada “¿Filosofía normalizada o corporativamente privatizada?”, paso revista a algunos tópicos históricos relacionados a la institucionalización de la filosofía y al proceso de su

conversión en una ‘profesión’; en una tercera sección, titulada “significación de Francisco Romero”, ensayo una valoración general del aporte de Romero; y, por último, en la cuarta sección, titulada “Ochenta años después, ¿de cuál normalidad filosófica estamos hablando?”, discuto algunas perspectivas y problemas que surgen a raíz del examen de esta problemática referida a la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, y menciono el impacto *educacional* de la misma.

En este papel afirmo que Francisco Romero contribuyó a la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica mediante la formación de lo que el sociólogo estadounidense Randall Collins ha denominado las *redes intelectuales*<sup>5</sup>, esto es, mediante el establecimiento de circuitos de interacción e influencia intelectual y espiritual entre colegas y discípulos vía encuentros personales y grupales, redes epistolares, eventos o instituciones académicas, estrechando vínculos profesionales e intelectuales que no solo contribuyen a la instauración de una conducta filosófica institucional para la actividad filosófica o entre los estudiosos dedicados a ella, sino que jalonan todavía más la inserción de la filosofía como ‘función ordinaria de la cultura’ en la sociedad, como quería Romero. Para ello, en buena cuenta, toda la disertación pretende ofrecer el necesario material descriptivo que avale, respalde e ilustre las afirmaciones que acabo de hacer.

Sostengo, siguiendo a Collins, que Romero no solo ‘diagnosticó’ la entrada de la filosofía en Latinoamérica en una etapa de ‘normalización’ sino que él mismo, bajo el ejemplo, influencia y advocación espiritual e intelectual de Ortega, desplegó una notabilísima actividad espiritual y de divulgación cultural que fomentó la integración entre los nacientes estudiosos de la filosofía y propició la gestación de los *rituales de interacción* -de que habla Collins- entre los filósofos en Latinoamérica; rituales que, como situaciones locales que son, suministran el fundamento para la gestación de las ideas, su intercambio, enriquecimiento, ampliación y difusión. En tal sentido, Romero mismo estableció redes

---

<sup>5</sup> Cf. Collins 2005.

epistolares<sup>6</sup>, contactos entre estudiosos, y realizó una gran actividad docente y de difusor cultural, todo lo cual contribuyó a que la filosofía se difunda, sea asumida por otros como una vocación y una profesión, creándose espacios académicos e intelectuales de participación filosófica y de fomento de la cultura del pensamiento en nuestro continente. Las cátedras dedicadas a la enseñanza de la filosofía que se iban instituyendo y los espacios académicos o extraacadémicos que se iban ganando se constituían en escenarios necesarios en los cuales los pensadores generaban aquellos vínculos y adhesiones según los *rituales* colega-colega o maestro-discípulo descritos por Collins, que permiten apreciar claramente cómo la vocación filosófica de Romero se constituyó en un ejemplo moral para sus seguidores y discípulos, siguiendo la lógica relacional señalada por Collins; dado que, como este autor explica, los símbolos producidos por los intelectuales son vinculantes moral y cognitivamente<sup>7</sup>.

Una hipótesis fundamental sostenida por Collins, y que prefigura en mucho la labor normalizadora de Romero, está en que “(...) los contactos personales inmediatos generan intensidad emocional y centran intensamente la atención en torno a ciertos debates centrales. Los contactos personales también transmiten las variaciones en los argumentos con una enorme rapidez, de manera que los individuos que están más próximos al centro de esas redes tienen ventaja a la hora de efectuar los próximos avances mediante la formulación de las siguientes ideas que continuarán atrayendo la atención”<sup>8</sup>, lo cual, en el caso de Romero, y establecidas las notables redes intelectuales que logró construir con filósofos de su país y de otras latitudes, significó que él mismo fue capaz de nuclear ideas y pensadores de tal manera que la ‘normalización’ de la filosofía no era un simple *diagnóstico sociológico* hecho por él de una serie de indicadores relacionados al ejercicio de la filosofía, sino que a él mismo le cupo la ocasión de dedicarse a tiempo completo a su vocación filosófica más o menos al

---

<sup>6</sup> De hecho, existen interesantes estudios aunque breves sobre algunos aspectos del epistolario de Romero, como por ejemplo Aranda 2012; Arpini 2012; Camargo 2012; Ferreira 2012; Hintze y Zandanel 2012; Jalif 2012; Paredes 2012; y Torchia 1992, entre otros. Pero sigue en espera la publicación del epistolario completo de Romero.

<sup>7</sup> Íd.:20.

<sup>8</sup> Op. Cit.: XXVI.

comenzar la década de los '30 e impulsar en ese tiempo el establecimiento de esas *redes* que iban generando espacios de integración. Como diría Collins, una filosofía es la sombra alargada de una gran personalidad, y esto lo apreciaremos mejor en el capítulo 1 de este trabajo, cuando examinemos la influencia de los maestros que tuvo Romero y cómo en dichas relaciones, sobre todo con Alejandro Korn<sup>9</sup>, tuvo lugar ese vínculo maestro-alumno, siguiendo a Collins.

De una manera especial, al ir estableciéndose nuevos cursos, cátedras y grupos filosóficos, se fueron estableciendo aquello que Collins denomina *cadenas de maestros y discípulos* en un doble sentido, vertical (en términos de *predecesores*) y horizontal (en términos de aliados y rivales) y que Romero consideró, como veremos, como los *síntomas* de la 'normalidad' filosófica. En esa dirección, todo ello favoreció la estructuración de temáticas, problemas, interpretaciones y planteamientos para la actividad filosófica en Latinoamérica, al mismo tiempo que, para las generaciones posteriores a Romero –aquella generación *técnica*, por ejemplo, de que hablaba Miró Quesada- se abrían todavía más perspectivas temáticas y problemáticas que abordar para señalar contenidos y derroteros a la filosofía en Latinoamérica, así como de ahondar los lazos intelectuales y personales entre los estudiosos.

En su metodología para el establecimiento de las *redes* o nexos intelectuales en una determinada *área de producción cultural*, Collins diferencia entre el penetrar hacia el *interior* de las ideas y los argumentos de los pensadores de dicha red, por un lado, y, por otro, el estudio de las condiciones sociales *externas*. Con respecto a lo *interior*, se busca establecer cuál es el contenido de la cadena de maestros y discípulos en su doble aspecto ya citado: “mi estrategia para la confección de la historia intelectual consiste en examinar en gran detalle los diagramas de las redes y tener siempre presente el flujo de las posturas a través de la red, por así decirlo, como si tal flujo fuera el actor social que habita el escenario histórico. Al escribir la historia de una red, se está escribiendo también una explicación

---

<sup>9</sup> Vínculo tan fuerte este que, como veremos, introdujo un giro copernicano en la vida de Romero.

sociológica de la construcción de las ideas”, dice Collins<sup>10</sup>. Ello, aplicado a Romero, permitiría establecer cómo las ideas (propias) se han ido perfilando en un entramado de adhesiones y rivalidades ideológicas hasta tornarse tendencias de pensamiento o corrientes de opinión a fuerza de configurarse como influyentes unas con respecto a otras, o unas más que otras. Y, tocante al señalamiento de los condicionamientos externos, de lo que se trata es de “(...) examinar la organización material que hace posible que las personas se dediquen a la producción cultural: los cargos en las iglesias, los sistemas educativos, el patrocinio aristocrático, el apoyo gubernamental, los mercados comerciales de publicación de libros y prensa o cualquier otro tipo de organización que costee los gastos vitales y los costos materiales de la producción cultural”, escribe Collins<sup>11</sup>. El atento examen de esta dimensión con la evidencia suministrada, en el caso de Romero, permitirá que apreciemos en su genuina magnitud la labor cultural y académica realizada por Romero en favor de la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica.

Así las cosas, en esta disertación afirmo, pues, que el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica de que habla Romero ha supuesto la estructuración de estas *redes intelectuales* entre los filósofos, en virtud de lo cual se han de cumplir todos los indicadores (*rituales de interacción intelectual* de Collins) que mencionara Romero, como por ejemplo la profusión de escritos de corte filosófico, la formación de grupos y sociedades dedicadas a la filosofía, la abundancia de cursos y cátedras filosóficas, etc., que vienen a ser una serie de *rituales de interacción* entre intelectuales, en este caso filósofos, de manera que se va perfilando el establecimiento de la filosofía como una ‘institución’, que se va instituyendo como un poderoso símbolo y mecanismo de cohesión social en cuya índole está la naturaleza eminentemente simbólica del ser humano; que hereda la problemática filosófica enfocada al modo tradicional europeo, de corte estrictamente académico, y que pronto también empezará a

---

<sup>10</sup> Íd.: XXVII.

<sup>11</sup> Íd.: XXVII-XXVIII.

cuestionar, al igual que esta, su estatuto epistemológico, y su lugar dentro de una universidad que se supone estaría presidida por la razón pura y no tanto por la teología o las artes clásicas antiguas, y en donde, hasta la forma como se la ‘piense’ y se la ‘diga’, su ‘lengua’, será prontamente cuestionada<sup>12</sup>. La proliferación de estas *redes* será garantía de que *hay* filosofía (en sentido profesional, administrativo y académico), es decir, que *se está haciendo* filosofía, de que hay sujetos filosofantes quienes, al generar o expandir más *redes intelectuales*, harán de la filosofía una ‘común función cultural’, como decía Romero; un saber al cual más individuos tengan acceso, democratizándose su ejercicio y desprivatizando su posesión o administración más allá de los fueros burocráticos universitarios.

Es preciso insistir aquí un poco más sobre las implicancias de los *rituales de interacción* de los intelectuales, dado que sus objetos sagrados, es decir la ‘verdad’, son constituidos en comunidades extensas pero volcadas sobre sí mismas, como dice Collins, más orientadas hacia el intercambio interior antes que con el exterior (por ejemplo, más cohesionadores son los rituales entre los mismos filósofos, que entre estos y el resto del conjunto social), por lo que, al final, poseerán más *identidad* grupal que cualquier otro grupo humano<sup>13</sup>. No tendrá la pretensión de generar *unanimidad*, sino sentido de *pertenencia* a una comunidad (filosófica en este caso), porque, como señala Collins, “lo que une a los intelectuales en una comunidad ritual es la conciencia bien arraigada de su actividad común”<sup>14</sup>. Precisamente, los rituales de la ‘normalización’ a que se refiere Romero, como la creación de sociedades filosóficas, congresos o agrupaciones de estudiosos, constituyen su núcleo vital y actúan como un mecanismo de cohesión y de definición de rol social, al mismo tiempo que habrán de erigirse en la plataforma *desde* cuya identidad la actividad filosófica se inserte en la sociedad y en la cultura como una ‘función ordinaria de cultura’. Un caso particular viene dado aquí por el de la *escritura*, dado que constituye uno de los rituales de más frecuente práctica entre los intelectuales: aunque se trata del

---

<sup>12</sup> Sobre esta problemática, véase Derrida, 1984.

<sup>13</sup> Por ello, en un sentido kuhniano, prevalecerá su historia *interna* antes que alguna *externa*.

<sup>14</sup> Íd.:28.

ejercicio de su *identidad*, de algo que le es propio, su producción escrita probablemente nadie la lea, o un círculo muy reducido<sup>15</sup>, con la publicación escrita, el intelectual pasa de la esfera privada a la pública, del público intelectual, que es el único que cuenta. Y así, aunque la ‘labor profesional’ del filósofo normalizado o culturalmente insertado quede finalmente constreñida a una esfera y público (lector y/o consumidor) reducidos, el de la filosofía ‘normalizada’ propiamente dicha puede tener un espectro mayor, porque es posible que cuente con otros mecanismos de movilidad que dinamicen su rol como ‘función ordinaria de la cultura’; uno de tales mecanismos es el de su inserción en el *sistema educacional* formal (lo cual implicará, a la postre, la presencia de dos planos distintos en la filosofía ‘normalizada’: uno, *institucional* o *profesional*, y otro *de saber*, o propiamente filosófico. Acaso, subyacentes a esto se hallen planos discursivos diferentes, en los cuales, mientras que el discurso escrito genera un ritual de adhesión básicamente entre intelectuales, el oral, por así decirlo, permite mayor permeabilidad, accesibilidad y democratización a la actividad filosófica, al no constreñirse a un plano exclusivamente académico o universitario. Así, la apropiación ideológica del aparato filosófico, en el proceso ‘normalizador’ inicial, fue gradual, en la medida que del mismo carácter fue la apropiación del discurso en ascenso a planos superiores de filosofar). Por ello, cabe suponer que la ‘normalización’ de la filosofía se va constituyendo en un proceso abierto en la medida que se consolidan los espacios de interacción social que no solo permiten la proliferación de aquellas *redes* sino que, además, las ideas por estas promovidas deben descender al corazón de la sociedad por donde entraron, una institución educacional, que en este caso, le corresponde a escuela o el sistema educativo formal, de donde infelizmente ha sido expulsada por el Estado peruano bajo influjo del neocapitalismo mundial.

¿En cuánto de este último atentado contra la ‘normalidad’ filosófica tienen responsabilidad los propios filósofos ‘normalizados’? “Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios

---

<sup>15</sup> Como dice Collins, se calcula que alrededor del 10% de la producción escrita de alguna disciplina jamás es citada, tal vez ni siquiera leída (Cf. Collins Op.Cit.:26n).



fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, -se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran”, escribió Nietzsche alguna vez<sup>16</sup>. Estas palabras sientan a los filósofos en el banquillo de los acusados y, revestidas hoy de un tufillo *tecnocientífico*, han tentado a muchos a dar entusiasta lectura al bando que proclama -¡vaya, al fin!- la muerte del tábano socrático<sup>17</sup>. Y puedo imaginar a ese mosco molesto e hipercrítico, allí sentado cabizbajo, humillado y más meditabundo que nunca, como buscando en el suelo lo que jamás ha podido encontrar en el cielo.

Seguramente, en un mundo como el de hoy, de primicias cibernéticas pero de gran *fatiga racional*, en el cual el novísimo imperativo categórico reza como sigue: *vive la vida y no dejes que la vida te viva*, debe ser una infeliz esquizofrenia insistir en mantener con vida (‘normalizada’) a un ser considerado por muchos ya en situación terminal, experto en nada salvo, como siempre, en dejar las cosas *tal cual*. Como dice Bouveresse, aunque la demanda de filosofía hoy es probablemente más fuerte que en otras épocas, de los filósofos académicos o universitarios tal vez se espere poco o nada, por lo que “los verdaderos herederos de Sócrates, según se dice, no son quienes enseñan filosofía en la universidad, sino quienes la hacen por televisión o en los bares”, escribe<sup>18</sup>, y eso, desde ya, encierra la antinomia de que exista demanda de filosofía paralela al descrédito de la filosofía universitaria. Una vieja tradición, de cepa platónica, nos presenta al ‘filósofo’ como el único que ha sido capaz de resistir el impacto de la *luz*. Desde entonces, se le adjudicó el status de *iluminado*. ¿‘Iluminado’ en qué? ¿Qué tipo de ‘noche’ –cuya *intensidad*, por lo demás, también está en cuestión- nos ‘alumbró’ esta suerte de *sabia luciérnaga*? Es capaz de *angustiar* a todos (los hedonistas de corte posmoderno de hoy) hablando de que *el ser es y el no ser no es*, o que *pienso, luego existo*, o que posee un *saber absoluto* y que hay que poner en cuestión todo lo que los *sentidos* nos digan, o que este mundo y lo que en él hay es tan solo

---

<sup>16</sup> Cf. Nietzsche 1975:45.

<sup>17</sup> Hay que *matar* a ese bicho, no deja *disfrutar* la ‘vida’.

<sup>18</sup> 2001:20.

*apariencias*, llenas de engaño y error. ¿Y alguien hoy sigue su ‘luz’, aquella que le lleva a dejar para los científicos sociales al *hombre real* y optar por *ocuparse* del *hombre ideal*, del hombre (monigote) platónico e intemporal? La filosofía *apareció* en la antigua Grecia como una posibilidad de conocimiento radical, crítico y problemático. Esta fue su acta de nacimiento (o sus exequias), en la cual consta su *misión*. ¿Ha cumplido esta misión? ¿Ha conseguido proporcionarnos esas ‘verdades de promisión’ como *primicias* del espíritu que supuestamente ‘tanta falta nos hacen’? Por ello, Sloterdijk afirma –afirmación de inocultable cepa heideggeriana- que la filosofía no puede morir del todo, porque no ha cumplido aún su atormentadora misión. “Allí donde no pereció convirtiéndose en una mera administración de pensamientos, se arrastra en una agonía brillante en la que se le va ocurriendo todo aquello que olvidó decir a lo largo de su vida”, escribe este autor hoy de moda<sup>19</sup>.

Por otro lado, son muchos a quienes, habiendo sido *sabias luciérnagas* ‘normalizadas’, se les *extinguió* esa llama votiva del saber (académico)<sup>20</sup>, y han huido despavoridos de su presencia, pregonándola como inútil, inservible,apestada, buena para nada, venida de ultratumba o ‘derrotada’: “adiós a la filosofía”, así debería rezar el título común de todos los escritos de aquella legión que abdicaron de esta fuente de poder y apagaron esa llama votiva que los distingue y les hizo *superiores* a – *iluminadores de-* los demás<sup>21</sup>. He aquí, por ejemplo, lo que declara uno de aquellos “ex amantes de la sabiduría”: “así, la principal hipocresía de la gente que hoy en día tiene la profesión de filosofar es sin duda hacer creer que la filosofía existe”<sup>22</sup>. También el propio sistema capitalista cree que ya tuvo suficiente con estos ‘buscadores de la verdad’. Hastiado, ha exclamado *¡basta ya! ¡Con la crítica de Marx ya tuvimos suficiente! Ahora, ¡pónganle la lápida a lo que queda de aquel (falso) votivo,*

---

<sup>19</sup> Sloterdijk 2006:13.

<sup>20</sup> ¿Solo académico? ¿O el ‘saber’ como tal? Algunos incluso ya se han despedido hasta de la universidad, como ocurrió antes, por ejemplo, con Cioran, y ahora último fue el caso de Llovet (Cf. Llovet, 2012).

<sup>21</sup> ¿No querrán hacerse responsables o cómplices de este *filosoficidio*?

<sup>22</sup> Cf. Revel 1974:141.

*derrotado y asesinado 'saber'!*, y, así, finalmente, por ejemplo, la destierran *con profunda algarabía* del lugar privilegiado, como área curricular independiente, de que gozaba en el currículo escolar nacional<sup>23</sup>.

Tengo la impresión que no poco tufillo *positivistón* hay en esta pretensión apocalíptica de proclamar el ‘triunfo’ tecnocientífico y la ‘muerte’ de la filosofía. Pero, ¿de cuál *muerte* estamos hablando? ¿La muerte de la filosofía universitaria, o la muerte de la filosofía en el colegio, o la muerte de la filosofía como tal? ¿O solamente la muerte de los ‘filósofos’? Decir ‘adiós a la filosofía’, ¿qué significado tiene? ¿Es decir adiós *a qué*? ¿O a quién? Como en toda *despedida*, en esta hay algo también de *renunciación*. Aquello a lo que se renuncia quedará atrás, irremediablemente. ¿Renuncia a qué? ¿*Cortar* con qué, y por qué? ¿Cortar para qué, a cambio de *algo* o simplemente para...*nada*? ¿O a cambio de...*nada*? ¿Qué tipo de ilusiones, frustraciones, esperanzas, intereses o compromisos soterrados se ocultan detrás de esta *triste* despedida? En la época actual, de gran dominio técnico (destrucción) del mundo, la filosofía es considerada por muchos como un pasatiempo asaz romántico o nostálgico de épocas o momentos de supremo ocio especulativo o extravío metafísico, sin mayor conexión *práctica* con la vida cotidiana o la misma historia nacional. Y suele decirse que, por razones *políticas*, el neoliberalismo reinante en el mundo hodierno decreta que, siendo la filosofía una especie en inevitable extinción, un extinto “relato legitimador”, como lo ha anunciado la proclama posmoderna, su presencia en el currículo escolar está demás; de ahí la consecuente *oleada mundial* de los últimos veinticinco o treinta años<sup>24</sup> de suprimir su enseñanza en la educación pública, paradójicamente tan huérfana de *racionalidad* y, más bien, empapada de mentalidad *pragmática*, es decir, de *libérrima empresarialidad*<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> El lector debe saber que el único lugar donde no hubo resistencia a dicha supresión fue en el Perú (desde Fujimori hasta Toledo). En el resto del mundo neocapitalista de hoy, los profesores de filosofía, organizados, han resistido y se han opuesto a semejante *filosoficidio*.

<sup>24</sup> Asociada a la caída del muro de Berlín y, por tanto, a la liberalización y expansión del capitalismo neoliberal en el mundo contemporáneo. Pero el combate neoliberal contra la enseñanza de la filosofía en el mundo hodierno no ha concluido: véase, al respecto, la ley LOMCE del gobierno español, que ningunea a la enseñanza de la filosofía e incluso a la religión.

<sup>25</sup> En Europa actual hay una amplísima literatura dedicada a este asunto.

En efecto, suele decirse que esta *crisis* (para muchos filósofos, *crisis* incluso del *sentido* mismo de la filosofía) es, además, una consecuencia, por un lado, del alto grado de desarrollo tecnocientífico en el neocapitalismo de última hora, y, por otro lado, de los mecanismos de autodefensa que el gran capital erige en torno a sí. Correcto. No obstante, yo me pregunto aquí si estas habrán de ser las únicas razones que explican el por qué la filosofía ha sido desterrada del currículo escolar, y, adicionalmente, inquiero si los propios filósofos ‘normalizados’ tienen algo que ver con este *fatal desenlace* de la educación filosófica en el currículo escolar, o nada tienen que ver con este asunto. Así, una pregunta que mueve ahora esta indagación es precisar hasta qué punto los propios filósofos normalizados –y los *profesores de filosofía*, para seguir aquella distinción de Schopenhauer- tienen alguna *responsabilidad* en esta supresión curricular, o simplemente están liberados de *culpa* alguna y la tal supresión se debe únicamente a razones de orden político, como suele aceptarse.

Lo curioso del asunto es que cuando entre nosotros se habla de filosofía, inmediata, inevitable y *posicionadamente* se la asocia a la universidad; de hecho, hay muchísima gente que no tiene ni la más mínima idea de lo que es la filosofía ni de lo que se suele ocupar, y si alguien por ahí tiene alguna, estará asociada a algo medio esotérico, propio de sujetos *raros*. Entonces, ¿es la filosofía solamente un saber de universidad, propio de una élite *normalizada*, de vocación ‘especial’, o de carácter o forma de ser *raras*? La cuestión de fondo aquí es: ¿es la filosofía un patrimonio de todo hombre, es decir todo hombre *puede* (o debe) filosofar, o tan solo es eso posible solamente para una élite casi *predestinada* para ello? ¿De qué manera para el hombre de a pie, el hombre común, puede la filosofía tener algún sentido? ¿O solo lo tiene para quienes la estudian en una universidad? ¿Qué puede vincular a este individuo con la filosofía? ¿O, de nuevo, la filosofía es solo cultivable en una universidad, y tiene únicamente carácter ‘académico’? Y, de paso, ¿cómo compatibilizar el destino *vocacional* con el *profesional* de la filosofía, o de los filósofos? Más al fondo está la cuestión de qué es la filosofía, cuáles

son temas *filosofables* y qué puede esperar de ella cada ciudadano de a pie y cada grupo humano también.

Así, pues, un nubarrón un poco gris asoma en el cielo limpio de ‘mi’ verdad: en el *descrédito* (indeseable) en el cual la filosofía (¿o los filósofos?) parece haber caído hoy, ¿cuánta responsabilidad le corresponde a los propios filósofos, al margen de las razones políticas que el Estado neoliberal tenga para suprimir a la filosofía como área independiente en el currículo escolar? ¿Tendrán los propios filósofos algo que ver con esta mandada al cementerio al ‘votivo saber’? ¿Hasta qué punto los mismos filósofos ‘académicos’ *normalizados*, o los propios ‘profesores de filosofía’, tienen responsabilidad en esto? ¿Cuánto de ello cae a los filósofos ‘normalizados’ en América el que *también* por culpa de ellos, de alejar a la filosofía de la cotidianeidad y de la realidad social nacional, la filosofía haya sido proscrita como área curricular de la educación pública? ¿Por qué paga así el Estado a un ‘votivo saber’ que, por lo demás, en la universidad, está bajo su tutela y manto protector?<sup>26</sup>

Pues bien; en este papel, el lector encontrará un ensayo de contestación a estas cuestiones. Partiré para ello, como dije, de explorar la tesis de la ‘*normalización de la filosofía en Latinoamérica*’ y sus implicaciones, sustentada desde 1934 por el filósofo Francisco Romero, y analizaré el *contenido* de dicha tesis, mostrando luego el impacto que causó entre las ‘luciérnagas’ más representativas de Iberoamérica. Finalmente, a modo de balance a ochenta años de su primera formulación por Romero, después de una breve evaluación crítica de la *actualidad* y consecuencias de ese planteamiento, expondré mi opinión al respecto, ofreciendo al lector una alternativa para *prolongar* la agonía

---

<sup>26</sup> Como dice al respecto Bouveresse, “(...) no considero escandaloso sugerir a la filosofía, la cual por lo regular se queja más bien de que se la ignore y se la menosprecie, que se pregunte de vez en cuando qué es lo que ella hace realmente para justificar la consideración real, y en ocasiones excesiva, con que se la beneficia” (Op.Cit.:12-3). Igualmente, debe recordarse lo dicho por la Unesco el 2011: “y en lo que atañe a la práctica, una parte importante de la responsabilidad recae en los filósofos mismos, que rehúsan a veces abordar esos campos, que se abandonan a los pedagogos, a los psicólogos o a un individuo cualquiera al que no se le podría reprochar demostrar interés en la filosofía y aventurarse en la misma, puesto que se trata de un asunto que incumbe a todos y que no es propiedad de nadie en particular” (Cf. Unesco 2011:195).

unamuniana de este ‘saber votivo’ y ayudarle (solidariamente) a que, antes de irse de aquí a morir exiliada, cumpla bien su misión y rinda cuentas de lo que (no) (nos) hizo.

Nada más lejos de mi pretensión el agotar o zanjar ultimistamente el tema de esta investigación, sino solo examinar aspectos relacionados a él y a señalar mi posición frente a ellos. Empero, como toda idea (iluminada) moribunda, confío que las aquí defendidas sean capaces de (auto) generar su contrario, con lo cual quedará probado que estaban vivas (y no agonizantes como para que sea proclamada su ‘muerte cerebral’). La filosofía y el filosofar son patrimonio (acaso mortal mortaja) de todo ser humano y no propiedad privada (privatizada) de cierta élite intelectual de la Academia (¿platónica?). ¿Será al final este el ‘secreto’ d’orsiano de su ‘normalización’ en Latinoamérica?

## Capítulo 1

### ¿QUIÉNES FUERON LOS MAESTROS DE FRANCISCO ROMERO?

En este capítulo, siguiendo la perspectiva metodológica señalada por Randall Collins, consideraré las principales influencias ideológicas y espirituales de las que fue partícipe directo Francisco Romero de forma tal que se pueda apreciar cómo se ha estructurado la parte más importante de las ‘redes sociales de interacción intelectual’ en torno a Romero, es decir, “(...) los lazos sociales existentes entre aquellos pensadores cuyas ideas se han llegado a transmitir a las generaciones sucesivas”<sup>27</sup>.

#### ***1.1. ¿A quién llama Romero ‘maestro’?***

Fueron varias y notables las influencias espirituales en la formación general de Romero. Al respecto, Torchia escribe que “Romero reconoció (o agradeció a la vida por haber tenido) tres maestros. Ferreira fue, como vimos, el primero, siendo su profesor en el Colegio Militar. Alejandro Korn fue el último y definitivo, el de mayor significación y el más visible, porque Romero escribió sobre él incansablemente. Entre Ferreira y Korn se sitúa otro, que hubiera sido difícil imaginar: el General Mosconi”<sup>28</sup>. En verdad, conviene aquilatar con algún detenimiento estas influencias espirituales en la vida de Romero, toda vez que, como recuerda Speroni, “Mosconi, Alejandro Korn y el profesor Ferreira fueron para Francisco Romero ‘sus maestros’. Todas las palabras que siempre dijo, con mucho cariño y mucha más admiración y respeto, sobre ellos fueron reafirmadas en su trabajo *Recuerdo de mis*

---

<sup>27</sup> Cf. Collins 2005: XXXII.

<sup>28</sup> 1981:488.

*maestros*, en cuyo original él mismo colocó esta última palabra con mayúscula. Así lo sintió siempre”<sup>29</sup>.

Pero este detalle de la ‘mayúscula’ que acaba de mencionar Speroni tiene su explicación.

En octubre de 1954, Romero fue objeto de unos agasajos que le tributó la *Asociación de Amigos de las Letras*, de Córdoba, en mérito a la designación del filósofo como miembro honorario de dicha corporación. En agradecimiento a esta distinción, Romero pronunció un discurso, algunos de cuyos más importantes fragmentos han sido reproducidos precisamente con el nombre de *Recuerdo de mis Maestros*<sup>30</sup>. En este discurso, Romero hace un breve repaso histórico de aquellos tres personajes a los cuales él considera sus más influyentes *maestros*. Pero, antes de recordarlos uno por uno, empieza presentando unas consideraciones generales acerca del concepto de *maestro* –deteniéndose unas breves líneas en examinar el ejemplo de Sócrates- que sirven de marco conceptual para ubicar y caracterizar a aquellos sus tres ‘maestros’. En efecto, para Romero, un maestro genuino –“grandes, sólidos y verdaderos maestros”<sup>31</sup> como los que considera que tuvo- no es el experto en algo y que nos enseña ese algo: “maestro no es el que nos proporciona una enseñanza determinada, una ciencia o un arte particular”<sup>32</sup>; aunque el poseer esa ‘especialidad’ facilite el establecimiento de una relación con los alumnos, “(...) no alcanza la dignidad magistral por esa relación o ese ejercicio, por mucha que sea la perfección que en él logre”<sup>33</sup>. Solo se tratará de “(...) maestros con calificaciones que circunscriben su órbita magistral”<sup>34</sup>. Por el contrario, el genuino maestro es de otra naturaleza, que se funda pero no se agota en el *conocimiento*: comienza ejercitándose en tal o cual ramo del saber. Para Romero, “el verdadero maestro no es maestro en particular sino en general. La actividad general del hombre es su vida, su conducta humana; el verdadero maestro es siempre maestro de vida y de conducta”<sup>35</sup>.

---

<sup>29</sup> Íd.:94. Las comillas son suyas.

<sup>30</sup> Cf. Romero 1955a.

<sup>31</sup> Op.Cit.:42.

<sup>32</sup> Ibíd.

<sup>33</sup> Ibíd.

<sup>34</sup> Ibíd.

<sup>35</sup> Ibíd.



¿Qué significa, entonces, un *maestro* para Romero? El maestro no lo es porque *sepa* algo, aun cuando sea un ‘experto’ en ese algo particular; lo es en ‘general’, y aquí ‘en general’ significa que el maestro verdadero lo es en las cuestiones *de la vida y de la conducta*: es decir, ‘maestro’ en sentido *moral*. El ejemplo justificativo que invoca Romero es el de Sócrates, del cual nos dice que “(...) pocos espíritus han tenido una repercusión tan honda y duradera sobre otros espíritus”<sup>36</sup> como él, que nos legó una doctrina que, haya sido lo que fuese, “(...) fue sin duda un acontecimiento de inconmensurable resonancia en nuestra cultura, porque significó un llamamiento a la conciencia de sí, un impulso para que los hombres se reencontraran consigo mismos”<sup>37</sup>. Esto es, Sócrates fue un genuino maestro cuya enseñanza tenía como centro el *autoconocimiento* que uno es capaz de alcanzar. “Esto es, ante todo, un maestro: un hombre que nos devuelve a lo fundamental, que nos descubre nuestros propios cimientos, nuestro centro de gravedad”, agrega Romero<sup>38</sup>, y por ello Sócrates es ese ejemplo que nos lleva al fondo de nosotros mismos, a explorar nuestras fuentes primeras, más que a ofrecernos una amplia gama de ‘conocimientos especializados’ que sea capaz de manejar.

Ni siquiera las moralinas o las teorizaciones axiológicas o éticas serán suficientes, porque “los principios sumos suenan con frecuencia a hueco, se convierten para muchos en meras palabras sonoras, a cuyo arrimo cada uno, con un guiño cínico, realiza su pequeño negocio y embolsa su ganancia”<sup>39</sup>, y, con la autoridad intelectual que le caracteriza, “el maestro verdadero restituye su sentido primigenio a la palabra falseada, autentifica el principio, muestra con evidencia inmediata la validez de la norma”, explica Romero<sup>40</sup>. El maestro ‘ilumina’, tiene autoridad, ‘impone’ su presencia espiritual a los alumnos: no es un simple ‘enseñante’ en un particular dominio del conocimiento. No es tampoco un *empírico* que, descartando el plano *teórico*, incurra en el solipsismo de basarse en su propia acción como única

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*

<sup>37</sup> *Op.Cit.*:43.

<sup>38</sup> *Ibíd.*

<sup>39</sup> *Ibíd.*

<sup>40</sup> *Ibíd.*

instancia de validación de filosofemas. Muy por el contrario, el ‘maestro’ tiene la capacidad de fundamentar y por ello renovar el “(...) prestigio de las normas y los principios que ellos restauran y ponen otra vez a la vista de todos, como quien rescata del barro una piedra preciosa, la limpia y la ofrece, en su deslumbrante esplendor, a las miradas de los demás”, indica Romero<sup>41</sup>. No prolonga la agonía de ideas desfasadas y carentes ya de actualidad; es, al contrario, quien fundamenta y con ello revitaliza los cimientos de la vida y la acción. En todo caso, es alguien que, con el *ejemplo* de su propia vida, es capaz de prohiar las doctrinas y clarificarlas a la consideración de los demás como evidentes y dignas de ser seguidas, y, además, puede verse favorecido con la calidez de su afecto y amistad, como le ocurrió a Romero con sus maestros. Estos son, pues, para Romero, los rasgos esenciales de un auténtico maestro, rasgos que él vio en Ferreira, Mosconi y Korn. Fueron para él, en buena cuenta, *maestros de vida*.

## **1.2. Romero y sus tres grandes maestros**

### **1.2.1. Ferreira, el iniciador**

Frisando los veinte años, Romero tuvo como maestro al profesor José Alfredo Ferreira<sup>42</sup>, notable exponente del positivismo argentino de la época y con el cual el joven filósofo tendría sus primeros escauceos antipositivistas. En el discurso de referencia que he citado al principio de este apartado, dice Romero de Ferreira: “en los primeros años de mi formación intelectual, traspuesta apenas la primera década del siglo, me tocó tener, como profesor de idioma y literatura, a J. Alfredo Ferreira, el respetable jefe del positivismo argentino”<sup>43</sup>. Alaba el método de su maestro y le reconoce como un fervoroso seguidor comtiano de las ciencias; empero, dice, “(...) por sus gustos y formación, era sobre todo un

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*

<sup>42</sup> Para este resumen biográfico, y más sobre Ferreira, véanse [escritoriocentros.educ.ar/datos/recursos/.../educadores-ferreira.pdf](http://escritoriocentros.educ.ar/datos/recursos/.../educadores-ferreira.pdf), y [http://bibliotecadigital.educ.ar/uploads/contents/Ferreira\\_Jose\\_Alfredo1.pdf](http://bibliotecadigital.educ.ar/uploads/contents/Ferreira_Jose_Alfredo1.pdf).

<sup>43</sup> 1955a:43.

humanista nutrido de historia y de literatura”<sup>44</sup> que, al igual que Romero, desde muy joven había frecuentado las letras clásicas. Por ello, “(...) por la amplitud de su versación literaria e histórica, podía pasar por un erudito; pero nada había en su actitud de la del erudito, que es una postura profesional”<sup>45</sup>. Buscaba en los clásicos la entraña espiritual, el núcleo vivo, y, por ello, como un genuino maestro, podía “(...) restaurar la olvidada vigencia de las normas y los principios”<sup>46</sup> a que antes Romero se había referido. En un maestro así, las enseñanzas de los clásicos podían cobrar vida, con lo cual también se ponía en evidencia que no se trata de enseñanzas muertas o vetustas ni de principios morales desfasados: un maestro como Ferreira podía mostrar al joven Romero los fundamentos de la civilización occidental –a la cual fuimos incorporados desde el siglo XVI- como vivos y tan reales como en su *tiempo* primigenio.

Romero, entonces, por testimonio propio, fue hijo de una educación humanística que, forzosamente, pasaba por inculcarle el amor a los libros. “Pero no ha de suponerse que este apasionado de los libros fuera ser un libresco, uno de esos que se refugian en las páginas impresas para eludir la responsabilidad vital”, nos advierte Romero sobre su maestro<sup>47</sup>. No podía ser menos, porque la educación humanística genuina *pasa por* –pero *no se reduce a*- los libros<sup>48</sup>. Adicionalmente, queda evidenciado que, aunque remotamente, la *normalidad* filosófica tiene entre sus fuentes no solo a la filosofía sino también a la cultura clásica occidental; hay un entronque ideológico y cultural con ambas. Era comprensible, entonces, que Romero pensara, posteriormente, que esta ‘normalización’ de la filosofía significase una *incorporación* de la filosofía al ‘común cauce de la cultura’ latinoamericana,

---

<sup>44</sup> Íd.:43-4.

<sup>45</sup> Íd.:44.

<sup>46</sup> Ibíd.

<sup>47</sup> Ibíd.

<sup>48</sup> Tanta importancia revistieron los libros en la enseñanza que le impartió su maestro que, años después, una meditación de Romero en un artículo sobre la significación de los libros sin duda debió estar nutrida de aquel espíritu que Ferreira inculcó en el joven estudiante: “y la esperanza de un mañana mejor” –reflexionaba Romero en dicho artículo- “está acaso en los jóvenes que se desvelan sobre los libros, que recogen en ellos la integral experiencia humana para hacerla suya, agrandarla y perfeccionarla, mediante la disciplina de la inteligencia y las inspiraciones de la buena voluntad” (1960b:13).

como habrá de decir. Aquella educación humanística, que incluía el estudio de los clásicos, era cosa común en el siglo XIX y casi todo el siglo XX. De modo que el filosofar, así, podía insertarse y entroncarse con la tradición antigua de Occidente, reconocer sus fuentes y luego *avanzar* su propio camino.

Así las cosas, en su discurso, reconoce Romero que “Ferreira, cuando lo tuve de profesor y después contribuyó a abrir en mí el panorama de las letras”<sup>49</sup>, es decir que en el precoz despertar del filósofo a las letras Ferreira tuvo una directa injerencia; ello significaba, por ejemplo, que le introducía al conocimiento del idioma y sus raíces. Incluso, los domingos se llevaban a cabo unas reuniones en casa de Ferreira. Cómo no podía ello acrecer el amor al estudio y a los libros en Romero si dichas reuniones semanales, evoca Romero, “(...) que abarcaban varias horas de la mañana, eran para mí una repetida fiesta de la inteligencia y de la amistad. En los estantes de la habitación se ordenaban los libros abundantísimos, una galería casi completa de la cultura humana, vivificada por el maestro que presidía a este concurso de obras inmortales”<sup>50</sup>. En ese ambiente especial, “cada libro estaba anotado, subrayado, lleno de recortes y papeles manuscritos e impresos; abundaban en los anaqueles los grabados que superponían al mensaje de las letras las efigies de los autores o de varios modos copiaban lo que de la vida espiritual se refleja en imágenes visuales”<sup>51</sup>.

En 1924, Ferreira creó el *Comité Positivista Argentino*, por lo cual “(...) esas sesiones de los domingos tomaron un carácter más cerrado ideológicamente y fui dejando de concurrir a ellas, sin que nuestra amistad se debilitara”, recuerda Romero<sup>52</sup>, lo cual evidencia que no había sectarismo en Ferreira quien, al decir de Romero, era un *humanista* y vinculó su humanismo con su positivismo, “pero no fue un humanista de gabinete, sino un hombre que no concebía el espíritu sino en acción”, recuerda

---

<sup>49</sup> Ibíd.

<sup>50</sup> Ibíd.

<sup>51</sup> Íd.:45.

<sup>52</sup> Ibíd.

Romero<sup>53</sup>. Quizás por ello Ferreira era más difusor de la cultura y por ello escogía formas tales como el artículo, el folleto y la conferencia, más cercanos al público. “Sus únicos anhelos fueron la difusión de las ideas, el progreso de la cultura y el bien del país, al que sirvió de muchos modos desde su primera juventud, con iniciativas en la esfera pedagógica que señalaron rumbos en su tiempo”, agrega Romero<sup>54</sup>. Con el diseño de un panorama educativo y cultural de esta índole, la futura ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica no podía haberse dado de otro modo: debía también ella estar enraizada en el contexto educacional y cultural del tiempo en que tuvieron lugar sus comienzos, como lo iba estando desde entonces, gradualmente, en la propia vida de Romero. Y una vez más queda evidenciado que la fidelidad a las raíces preestablecidas desde su formación básica, no tiene por qué estar reñida con la naturaleza (‘normalizada’) que adopte su futuro filosofar, pudiendo, al contrario, presuponerlas.

### ***1.2.2. Mosconi o la disciplina***

De otro lado, está también el general Enrique Mosconi<sup>55</sup>, que ejerciera una gran influencia espiritual en la formación de Romero y por quien el filósofo profesaba devota memoria. Romero testimonia que su amistad con Ferreira perduró hasta la muerte de este en 1938<sup>56</sup>, pese a que ya no frecuentaba como antes la casa del maestro. Pero, por aquellos días, sigue recordando en su discurso, “(...) se me designó para prestar servicios a las órdenes del entonces Coronel Enrique Mosconi, del que fui oficial ayudante en la aviación Militar argentina”<sup>57</sup>.

¿Cómo influyó el general del petróleo en el joven Romero para que este le reconozca como uno de sus más grandes mentores espirituales? En su momento, Mosconi respaldó decididamente la vocación

---

<sup>53</sup> Ibíd.

<sup>54</sup> Ibíd.

<sup>55</sup> Enrique Carlos Alberto Mosconi Canavery (21 de febrero de 1877-4 de junio de 1940) fue un militar e ingeniero civil argentino, muy conocido por haber sido pionero en la organización de la exploración y la explotación petrolera en Argentina. Ideólogo y primer presidente de la empresa petrolera estatal YPF (Yacimientos Petrolíferos Fiscales). Un bello relato de la vida y actuación del general Mosconi puede encontrarse en Larra, 1957.

<sup>56</sup> “Hasta los 75 años” dirá más adelante Romero (1955a:47).

<sup>57</sup> Ibíd.

intelectual de Romero. Al respecto, Rodríguez-Alcalá señala que “(...) en la formación de una personalidad intelectual los libros no lo son todo. Interviene, a veces más decisiva y vigorosa, la irradiación directa de otra u otras personalidades ejemplares: la carrera de las armas iba a deparar al futuro filósofo una experiencia de grandeza humana solo igualada, años más tarde, por la ofrecida en la de las letras en la figura prócer de Alejandro Korn. Esta primera experiencia la tuvo el teniente Romero a las órdenes del entonces coronel Enrique Mosconi”<sup>58</sup>. Agrega Rodríguez-Alcalá que “era en aquel tiempo director del Colegio Militar el coronel Agustín P. Justo –después general y presidente de la nación-; Justo, sabedor de que Mosconi se preparaba para la realización de innovaciones técnicas militares, sugirió a este que tomase como ayudante al teniente Francisco Romero. El coronel Mosconi escuchó la sugestión y pronto tuvo en su nuevo ayudante un amigo, un confidente y un valioso colaborador. El coronel Mosconi creó con él la aviación militar argentina. Después, la industria oficial del petróleo”<sup>59</sup>. Por ello Romero declaraba después a Rodríguez-Alcalá que “yo fui su ayudante o secretario y pude verlo muy de cerca: él me honró creyendo en mí”<sup>60</sup>. Admiraba mucho Romero a Mosconi pero la muerte del padre de Romero hizo que este viera en el general a una especie de sucedáneo paterno: “yo había perdido a mi padre hacía poco, y ocurrió una cosa extraña: por muchos de sus rasgos temperamentales Mosconi era sumamente parecido a mi padre; le tomé gran cariño y él me lo cobró a mí, e inconscientemente hice algo así como una superposición de las dos personas”, cuenta Romero a Rodríguez-Alcalá<sup>61</sup>. Entonces, parece que aquí ocurre, como opina Torchia, que “la explicación del sentimiento filial por el parecido con el padre real puede ocultar una razón más profunda, que se esconde para evitar una efusión demasiado personal: el deseo subconsciente de que esa

---

<sup>58</sup> 1954:15.

<sup>59</sup> Íd.:15-6.

<sup>60</sup> Íd.:16.

<sup>61</sup> Íd.:17.

figura sea un verdadero padre, porque en ella se conjugan la respetuosa distancia de la admiración con la cercanía del afecto y la seguridad del apoyo y el refugio”<sup>62</sup>.

En el discurso que nos viene ocupando, Romero confiesa que “el conocimiento de Mosconi ha sido una de las experiencias más profundas y luminosas de mi vida, uno de sus principales acontecimientos”<sup>63</sup>. A Romero le resulta más sencillo evocar a Ferreira o a Korn “(...) porque ya se los cuenta en la vida cultural del país y su aporte ha sido estudiado y analizada su personalidad, aunque no se les haya rendido del todo la merecida justicia”<sup>64</sup>; en cambio, el general es menos conocido, fuera de los círculos donde desarrolló sus funciones. Para Romero, Mosconi fue mucho más que el gran propulsor de la aviación militar o de la industria oficial del petróleo: tratándole tan de cerca como su secretario y asistente que fue, cuenta que pudo conocer la real dimensión espiritual de Mosconi. En su discurso lo describe (y en realidad describe el *impacto* personal que habría de causar en su alma aún joven) en estos términos: “varón recio, de una pieza, de una energía poco común, había en él una interna tensión que se manifestaba naturalmente en su actividad, pero que además creaba a su alrededor una especie de campo magnético, un círculo mágico que se imponía misteriosamente a cuantos penetraban en él. Se sentía, sin que se supiera cómo ni por qué, que dentro de ese extraño recinto que se extendía en torno a su persona, ciertas actitudes y comportamientos eran obligatorios y otros eran totalmente imposibles. No era, por cierto, cómoda su cercanía, ni todos soportaban colaborar con él; era demasiado continuo el esfuerzo, demasiado rígida la compulsión que de él emanaba silenciosamente”<sup>65</sup>.

La gran capacidad de trabajo, la disciplina y la fidelidad férrea a los ideales fueron cualidades que Romero resalta de su maestro y que sin duda habrían de repercutir en el joven militar y futuro filósofo: “realizador inimitable, organizador eximio y sin paralelo, su tarea fue crear y organizar (...)”

---

<sup>62</sup> 1981:489.

<sup>63</sup> 1955a:45-6.

<sup>64</sup> Íd.:46.

<sup>65</sup> Ibíd.

para él, la labor ignoraba fechas y horarios; era continua y de una pareja intensidad. Lo he visto proseguir su trabajo cuando alguna dolencia pasajera lo retenía en su casa, y también en sus últimos meses, cuando la enfermedad lo quebrantó definitivamente”, evoca Romero<sup>66</sup>. Luego agrega: “Mosconi era la norma, la ley encarnada. Severísimo en lo tocante a la conducta, juzgaba faltas graves las que para otros son transgresiones de menor importancia. Para cuantos lo conocían a fondo, este rigor no era desproporcionado, pues no era sino la extensión hacia fuera de lo que a sí mismo se imponía. La posibilidad de cualquier desfallecimiento en su conducta era algo tan inconcebible, que jamás a nadie se le ocurrió que pudiera ocurrir. Así como estaba por encima del cansancio y del desaliento, estaba por encima de cualquier tentación, viniera de donde viniese”<sup>67</sup>, con lo cual queda ya prefigurado un gran tónico para su voluntad, contra aquellas enfermedades que denunciaba Ramón y Cajal<sup>68</sup>; para la voluntad de quien asumiría a costas la titánica tarea (y vocación) de coadyuvar y jalonar la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Por eso, Romero agrega sobre su maestro Mosconi que “lo más perceptible en él era sin duda la increíble fuerza de la voluntad, el don de la actividad realizadora. Pero tras esta capacidad de hacer funcionaba una inteligencia amplia y precisa, y una inmovible adhesión a los principios éticos, sobre todo al de la justicia, que él practicó con fervor, o mejor dicho, con apasionamiento”<sup>69</sup>.

La forja de un filósofo capaz de llevar adelante la tarea de entronizar a la filosofía en la esfera latinoamericana requería, pues, de un varón de voluntad firme, de lúcidos propósitos y de una moral a prueba de todo obstáculo. La ‘normalización’ de lo que significaba la filosofía, con todo y tradición secular, exigía todo esto y mucha acción, no solo *discurso*. Romero aprendió de Mosconi ese estilo severo y sobrio del cumplimiento del deber. La futura ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*

<sup>67</sup> *Íd.*:47.

<sup>68</sup> 1952:88ss.

<sup>69</sup> *Ibíd.*



reclamaba no solo palabras, sino *hechos*; y estos, una firme personalidad capaz de sobrellevarlos contra todo y contra todos. Reclamaba, para decirlo en jerga kantiana, alguien que haga suyo el lema *debes, luego puedes* y que sea capaz de traducir a acción los buenos propósitos. Eso solo lo podía hacer una personalidad como la de Romero, puesto que había bebido del vivo ejemplo de una personalidad como la de Mosconi, quien había insuflado en Romero ese espíritu emprendedor, aquel que “en sus admoniciones prefería invocar, recurriendo a una expresión de los reglamentos militares, “el bien del servicio”, fórmula en la que la noción del deber concreto y próximo, sin subterfugios ni ambigüedades por su misma concretez (sic) y proximidad, se amplía y ennoblece con el prestigio conmovedor de la palabra “servicio”, una de las más nobles del idioma cuando el servir se entiende como donación y generosidad, como esfuerzo limpio y buena voluntad, como aplicación de los recursos del ánimo al bien común. Para Mosconi, el bien del servicio era el servicio al bien”, señala Romero en su discurso<sup>70</sup>. Entonces, se puede afirmar que nadie como Romero en su tiempo podría haber tenido aquella visión, inteligencia y voluntad como para emprender la noble tarea de jalonar la ‘normalización’ filosófica latinoamericana. Si de Mosconi Romero nos describía que “enamorado de la obligación cotidiana, de la labor que se cumple en cada minuto, tuvo delante en cada momento la visión del conjunto y la del futuro. Quería construir sólidamente en el ahora, pero contando con lo venidero, agrandando sus diseños para que en ellos cupiese el porvenir”<sup>71</sup>, para diagnosticar un fenómeno como el de la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica se requería un temple de ese jaez. Y si *debes, luego puedes* era la norma, entonces este era, en rigor, el fundamento moral de tal ‘normalización’. Más allá de cualquier atisbo de *ideologización* que pudiera estar presente en la caracterización que acaba de hacer Romero de su

---

<sup>70</sup> Ibíd. Seguramente, el ejemplo de Mosconi ha debido inspirar la reflexión que años más tarde (Cf. Romero 1960c. La reflexión está fechada en diciembre de 1959, en su casa de Martínez) hiciera Romero acerca de los significados de la palabra *servir*, que le llevó a diferenciar entre el ‘servir’ de servidumbre, el ‘servir’ como eficiencia y el ‘servir’ como servicio. Sin duda, debió tener en mente este recuerdo de su maestro Mosconi cuando escribía allí lo siguiente: “limitándome a mi experiencia próxima e indudable, debo consignar que he conocido a muchas personas dotadas de una denodada y conmovedora vocación de servicio” (Íd.:14).

<sup>71</sup> Ibíd.

maestro Mosconi, lo que más importa es la *impronta* que ello propició en el ánimo del joven militar y filósofo diagnosticador y propulsor de aquella ‘normalización’.

En consecuencia, puede afirmarse que la consumación de la ‘normalización’ filosófica en Latinoamérica encontró en esta relación entre Romero y su maestro Mosconi una de sus más fuertes raíces espirituales. La naturaleza y la envergadura de la tarea por realizar requerían un alma recia, capaz de hacer sobreponer a la filosofía por sobre cualquier atisbo desmoralizador de ingratitud e indiferentismo. Solo un personaje de la estirpe de Romero, formado en la raza de prohombres como la de Mosconi, podía haber sido capaz de impulsar el carro de aquella ‘normalización’ contra todo y contra todos. Como indica Rodríguez-Alcalá, “esta insistencia de Romero sobre la importancia de su actuación bajo las órdenes del general Mosconi es reveladora. El futuro teorizador de la persona espiritual confrontaba por primera vez, en sus días de teniente, un paradigma de virtudes, un afirmador de valores”<sup>72</sup>.

Rodríguez-Alcalá también sospecha del vínculo entre esta experiencia vital de Romero y su filosofía cuando señala que “Romero nos sugiere claramente que su intimidad con el general Mosconi fue una prolongada experiencia de valores y su insistencia sobre este hecho nos autoriza a formular la hipótesis de que aquella experiencia debió de ser decisiva en la prefiguración de la doctrina personalista elaborada más tarde, tanto más cuanto que la amistad posterior de Alejandro Korn, iba a ahondar las mismas intuiciones para corroborarlas definitivamente. El ejemplo vivo de Mosconi y Korn precipitaría un sedimento de vivencias y de allí que la filosofía de Max Scheler vendría a Romero no como una novedad teórica de importancia germánica, sino como una verdad que se reconoce a sí misma en la conciencia del filósofo”<sup>73</sup>. Una faena como aquella de favorecer el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en un continente como Latinoamérica, lleno de incomprensión e indiferencia hacia ella,

---

<sup>72</sup> 1954:16.

<sup>73</sup> *Ibíd.*

requería, pues, una personalidad especial, capaz de hacer más de lo que hasta entonces se había hecho por ese objetivo. Acaso Francisco Romero era el más indicado.

### **1.2.3. Korn o la vocación**

Igualmente decisiva fue la influencia del psiquiatra argentino Alejandro Korn, a quien Romero conoció en 1923, el año en que Romero ascendió a capitán. Una amistad que duró trece años y que solo la muerte de Korn, acaecida en 1936, interrumpió.

La última parte del *Recuerdo de mis Maestros* la dedica Romero a relievare brevemente lo que Alejandro Korn significó para él. “Años después de haber conocido a Mosconi, tuve la dicha de trabar estrecha relación con Alejandro Korn, allá por 1924 o 1925”, evoca Romero<sup>74</sup>, recordando que, aunque recibió muchos estímulos de Korn, considera, sin embargo, que cuando conoció a Korn, su formación filosófica estaba ya terminada, “(...) en el sentido de que había alcanzado los puntos de vista generales que he mantenido después (...)”<sup>75</sup>. Considera Romero que Korn alteró su plan de vida, “(...) que era, por decirlo así, el de una consagración privada a la filosofía, en la que el estudio y la meditación solo se concretarían en libros a largo plazo (...)”<sup>76</sup>, dice, lo cual muestra el punto de quiebre que significó la influencia de Korn en Romero. Según esta declaración, Romero proyectaba solo ‘una consagración privada a la filosofía’, seguro que sin menoscabo de su profesión militar. Recuérdese que en aquellos días era Romero un joven oficial en plena actividad y post formación, egresado del Curso Superior, y la vocación literaria que había puesto de manifiesto desde temprana edad marchaba paralela al ejercicio pleno de sus quehaceres castrenses; Romero aún trabajaba al lado del coronel Mosconi. El proyecto de vida de Romero lo acaba él mismo de precisar: siguiendo su carrera militar, cultivar en privado los estudios filosóficos, sin intención académica o docente, y pensando en escribir más adelante.

---

<sup>74</sup> 1955a:48.

<sup>75</sup> *Ibíd.*

<sup>76</sup> *Ibíd.* En realidad, en este aspecto de la publicación de libros, no estuvo Romero posteriormente muy lejos de su propósito inicial, por cuanto es sabido cómo se esmeró, años después, en reunir en libros muchos de sus artículos dispersos aquí allá en revistas y otras publicaciones, tanto argentinas cuanto del extranjero.

En realidad, la vinculación más estrecha entre Korn y Romero surgió a raíz del primer artículo de corte filosófico firmado en 1924 por Romero, el cual llevaba por título “Las dos tendencias de la filosofía alemana contemporánea”, escrito que fue leído por Korn y que le mereció favorables comentarios. Este artículo acabó por vincular a Romero con el maestro Korn, quien seguramente, con la lectura de los escritos de aquel, comenzó a avizorar en el joven militar al futuro filósofo, y se empezó a gestar, así, una decisiva influencia filosófica y espiritual en el joven Romero que sin duda habría de marcar una directriz en el curso posterior de la vida y la trayectoria de este. El citado artículo probaría, según Torchia, “(...) que el interés filosófico del autor nació como apasionamiento por la filosofía que le era contemporánea”<sup>77</sup>. ¿Cómo y cuándo le surgió dicho interés por la filosofía siendo un militar? Romero comenzó con la literatura para luego volcarse a la filosofía; y, además, los primeros escritos del joven Romero fueron estrictamente literarios, como su poemario *Versos*, de 1917. Al principio, anota Torchia, “(...) su interés es predominantemente poético, pero se expresa más bien en soledad, sin integrarse su autor en grupo literario alguno”<sup>78</sup>, y, precisamente por ello, sucedió, agrega Torchia, que “a partir de su vinculación con *Nosotros*, el interés literario pasa a manifestarse más abiertamente. Lo vocacional comienza a ser parte también de la vida “externa” y se balancea así con la profesión de las armas”<sup>79</sup>. No obstante, en una entrevista con un periodista norteamericano<sup>80</sup>, Romero manifiesta que “mi primera vocación intelectual fue la literaria, pero con inclinación a la reflexión filosófica desde el principio (...) con el tiempo y las lecturas se fue fortaleciendo progresivamente en mí la vocación filosófica. Allá por 1910, mucho antes de emprender el estudio sistemático de la filosofía, acompañaba

---

<sup>77</sup> 1981:499.

<sup>78</sup> Íd.:491.

<sup>79</sup> Ibíd. (las comillas y la cursiva son suyas). Fue por ello que “el primer libro que publicó Francisco Romero no fue su *Lógica*, en 1938, sino un pequeño libro de poemas modestamente titulado *Versos*. Esto ocurrió en 1917. Romero tenía entonces veintiséis años, y había concluido en 1915 sus estudios superiores de ingeniería militar. Apenas un año antes, había comenzado su carrera de escritor, con una nota sobre Eça de Queirós en la revista *Renovación*, de Buenos Aires”, señala Torchia (Ibíd. Las cursivas son suyas).

<sup>80</sup> 5 de noviembre de 1961, a poco de partir en su viaje a España (Cf. Speroni 2001:137).

la frecuentación literaria con la de otros autores a los que debo mucho: Renán, Taine, Menéndez y Pelayo, Nietzsche, Spencer, etcétera”<sup>81</sup>.

De los testimonios de Romero sobre Korn recientemente citados puede desprenderse que, aunque Romero haya conocido a Korn cuando consideraba como ‘culminada’ ya su formación filosófica básica<sup>82</sup>, dicho contacto fue lo suficientemente decisivo como para *trastocarle* la existencia al joven militar. Romero tenía solo 33 o 34 años de edad mientras que Korn, que había nacido en 1860, casi le doblaba la edad. Esto muestra que Korn avizoraba ya a su sucesor, a quien le había entrevisto gran talento filosófico pero a quien conocía solo por esporádicos escritos juveniles de Romero que algunas veces Korn leyó<sup>83</sup>. Pero, ya lo vimos, no estaba en el cálculo romeriano el ser un *filósofo profesional*. Fue, pues, muy grande la influencia del maestro Korn en Romero. En cierta ocasión, Korn intentó persuadir a Romero a que le sucediese, desde 1930, en las cátedras a su cargo en la Universidad de Buenos Aires, al momento de jubilarse, cosa que finalmente sucedió en 1931, cuando fue nombrado titular de las cátedras de gnoseología y metafísica que dejó vacantes Korn<sup>84</sup>. Por supuesto, Korn

---

<sup>81</sup> Cf. Speroni Op.Cit.:138.

<sup>82</sup> “La amistad con el inolvidable maestro Korn vino poco después y me confirmó en mi aplicación filosófica, lo mismo que el trato personal con Ortega y Gasset, en su segunda visita a la Argentina. Aunque estaba formado cuando conocí a Korn, lo tengo por maestro (...)” recuerda Romero en su entrevista de 1961 (ver las dos notas anteriores) (Cf. Speroni Op.Cit.:139).

<sup>83</sup> En una carta de Korn a Romero, fechada en La Plata, a 29 de mayo de 1924, Korn le dice a Romero que “lo conocía, porque he seguido con mucho interés, desde hacía tiempo atrás, los escritos de Vd. Me habían llamado la atención por su información seria y lo ponderado del criterio filosófico, condiciones poco comunes entre nosotros” (Cf. Torchia 1979:325). Y he aquí por qué lo tenía en la mira para que le sucediese a futuro en las cátedras que Korn regentaba. Romero jamás fue alumno de Korn en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, aunque Korn era profesor suplente de Historia de la Filosofía allí desde 1906, y titular de la misma cátedra desde 1909, ocupando interinamente, además, las de Ética y Metafísica. Es importante recordar aquí que, hasta 1906 y desde su graduación en 1883 como médico a los 23 años con una tesis sobre un tema de psiquiatría, Korn dedicó casi unos treinta primeros años de su vida profesional al ejercicio de la psiquiatría; es decir, casi la mitad de su vida. En 1916 renuncia al cargo de director del Hospital de Alienados de Melchor Romero –al cual fue nombrado en 1897 por su ex discípulo e íntimo amigo, el Dr. Guillermo Udaondo, entonces gobernador de Buenos Aires- y se acogió a la jubilación abandonando, en forma definitiva, el ejercicio profesional de la psiquiatría. Tenía entonces 56 años. Los veinte años restantes de su vida –recuérdese que Korn falleció en 1936- los dedicó a tiempo completo a la filosofía. Estos veinte años posteriores fueron, sin duda, los que dieron mayor fama a Korn, en los cuales desplegó su aporte a la filosofía al punto que Romero le reconoce como el *normalizador* de la filosofía en Argentina.

<sup>84</sup> Años después, en 1960, al conmemorarse el centenario del nacimiento de Korn, en una ceremonia en el frontispicio de la casa de Korn en La Plata, Romero habrá de recordar este hecho del siguiente modo, como una confesión de parte, transida de nostalgia y amor por su maestro y con carácter de definitiva, que, dada su importancia para mi argumento, reproduciré aquí tal cual: “una importante inflexión de mi vida se decidió entre estas paredes. En una conversación para mí memorable, que duró muchas horas, don Alejandro me incitó a que entrara en la Universidad y profesara en ella la filosofía; yo practicaba

completamente convencido de la calidad de su discípulo; como anota Piñera, “(...) Korn había leído las más tempranas contribuciones filosóficas de su discípulo y advertido su excepcional capacidad para proseguir la empresa de la cual había sido iniciador”<sup>85</sup>. Además, bajo la notable influencia de Korn, Romero participó de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires que Korn creara con un grupo de amigos en julio de 1929. Se trataba de un hecho de trascendental importancia en la historia de la filosofía argentina y clave para la ‘normalización’ de la filosofía.

El ejemplo *moral* de Korn también ha sido definitivo en la formación de Romero. Por ejemplo, era tan grande la entereza (física y) moral de Korn que, al final de su existencia, aquejado por la enfermedad, no le faltaba energía para seguir dedicado a la filosofía<sup>86</sup>; no obstante, como recuerda

---

desde hacía tiempo estos estudios, pero nunca había pensado en ser profesor. Me negué ese día a seguir una indicación que alteraba mi plan de vida, pero la simiente quedó en el surco y don Alejandro se preocupó de que fructificara. Con incitaciones reiteradas, aunque con el mayor respeto hacia mi propio parecer, llegó a convencerme y tomó a su cargo facilitarme el acceso a la cátedra, primero a su lado y muy poco después como sucesor suyo. De aquella conversación proviene que yo haya sido profesor, y si algo he realizado en la función, a don Alejandro se debe, y sobre todo le debo el honor de que creyese que yo debía ser su reemplazante y desempeñar una cátedra enaltecida por haberla ocupado él” (Cf. Romero 1960d:178-9). La señora Anneliese Fuchs, esposa de Romero, escribió al respecto que Korn “al jubilarse no quiso que nadie más que Fr. (sic) Romero lo reemplazase. Entonces este, que ya desde 1928 había sido profesor suplente, dejó definitivamente la carrera militar. Desde la cátedra como por sus muchos artículos hizo conocer la filosofía alemana en la Argentina” (Cf. Speroni 2001:168). Por su parte, el Dr. Walton (2013:61) escribió que “en septiembre de 1930, pide el pase a disponibilidad y se retira con el grado de mayor. Sus jefes trataron de convencerlo de que mantuviera su condición militar ofreciéndole facilidades que le permitieran simultáneamente ejercer la docencia universitaria en la que se iniciaba. Pero Romero quiso entregarse íntegramente a la filosofía y la docencia”. ¿Cómo puede un hombre de 39 años de edad *renunciar totalmente* a una carrera militar ya hecha y exitosa para entregarse de cuerpo entero, a esa edad nada juvenil, a *otra* actividad en la que prácticamente iba a *comenzar de nuevo*? No fue una decisión intempestiva sino gradual –porque Romero empezó primero como profesor suplente, en 1928 (Cf. Speroni Op.Cit.:105)-; mas, al retirarse Korn definitivamente, en 1930, Romero fue designado titular en aquellas cátedras, momento en el cual, seguramente, avizoró para sí un buen futuro dedicado a la filosofía, por lo cual, en setiembre de 1930, pasó a disponibilidad –a su solicitud- con el grado de Mayor del Ejército Argentino y se dedicó, desde entonces, a tiempo completo a la filosofía. Alguien que le conoció por muchos años como Roberto F. Giusti describe así este cambio: “(...) un día el poeta hizo deliberadamente silencio, porque el informador y ensayista se prohibió estas públicas escapadas líricas, aunque no sé si reservándose en sus ocios un secreto rincón para confesarse en verso en la intimidad. Luego se vio al filósofo sobreponerse al crítico literario y ocupar toda o casi toda la vida intelectual del estudioso y del escritor. Su amistad con Alejandro Korn avivó la vocación, robustecida en el estudio del alemán, que le permitió penetrar directamente en una de las esferas principales del pensamiento filosófico moderno. La cátedra lo llamaba. Por ella renunció a la profesión militar después del movimiento revolucionario de 1930, en el cual estuvo presente (...)” (1965a:180), y de inmediato agrega que “(...) el estudio de la filosofía y la cátedra habían sido su secreta vocación desde antes de ingresar en el Colegio Militar” (Ibíd.). Tenía lugar, con esto, la cabal realización de un designio de la ‘normalidad’ filosófica: la ‘dedicación exclusiva’ a la filosofía, que él vio en los que luego llamaría *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica. La *radicalidad* de esta decisión y de este acto solo podrían entenderse cimentadas en una genuina y muy fuerte vocación por las letras, puesta de manifiesto, como vimos ya, desde muy temprana edad en la vida de Romero. Se trata de un hecho particularmente decisivo para la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica.

<sup>85</sup> 1951:5.

<sup>86</sup> Romero (1937:135ss.) recuerda que, en ese estado de salud, Korn escribió sus *Apuntes Filosóficos*.

Romero, “(...) su significación estrictamente filosófica rebasa su obra escrita y debe ser considerada en toda su vida de pensador y de docente, en la que la tarea del escritor fue una ocupación casi incidental. Aunque no hubiera escrito una sola página, Korn seguiría siendo uno de los mayores pensadores nuestros por la austera voluntad de verdad, por el saber y el rigor crítico con que se encaró con los problemas de la filosofía, por su admirable capacidad para ir al fondo de las cosas y para relacionar cualquier tema con las cuestiones últimas”<sup>87</sup>; por lo cual, la riqueza de su filosofía no quedó agotada en sus escritos. Por ello, Romero dirá de su maestro Korn que es “(...) para nosotros, el iniciador de lo que puede denominarse la “vida filosófica”, esto es, la práctica de la filosofía como actividad continua y normal, no solo como función de cátedra y de pluma, sino también como vivo intercambio y comunicación al calor del interés por los demás y de la meditación acendrada, como transfusión de la filosofía en la vida y de la vida en la filosofía, todo ello en un magisterio en el cual resulta imposible separar las ideas de la personalidad generosa y actuante”<sup>88</sup>. Siempre poniendo de relieve con respeto y devoción la memoria de su maestro, proponía como lema para el Instituto de Filosofía *las almas son lo primero, las ideas vienen después*, en referencia al ejemplo filosófico que su maestro le deparó. Luego agrega: “en el homenaje que hoy le rendimos, tenemos presente al filósofo de alcurnia, al incomparable maestro, al magnífico escritor, pero por sobre todo al varón probo, bueno, justo y sabio que a muchos supo darnos la más alta lección de pensamiento libre y profundo y de palpitante humanidad que hayamos recibido en nuestra vida. Este homenaje es ante todo de amor, de veneración y de agradecimiento”<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> 1940:14-5. En un papel posterior, Romero (1955b:5) opina que “Korn ha sido filósofo toda su vida, sea cual fuere la atención que haya consagrado técnicamente al estudio filosófico antes de su edad madura”, y una muestra de esto es que “cuando, a los cuarenta y dos años, inicia la publicación en revistas de sus investigaciones sobre la repercusión de las ideas filosóficas en la Argentina, manifiesta ya en estos escritos un saber y una elaboración personal que solo se explican por lenta acumulación y maduración. La filosofía carecía por esa época (principios del siglo XX) de sitio y resonancia en la cultura del país, y Korn no se preocupó de exigir un sitio para sí en ella ni de atraer la atención sobre su nombre (...)” (Ibíd. El paréntesis aclaratorio es mío).

<sup>88</sup> 1959:643. Las comillas son suyas.

<sup>89</sup> Íd.:642.

Otro hecho que pone de relieve el valor moral de Korn es el que cuenta una de sus hijas, Inés, cuando Korn se encontraba ya en los momentos postreros de su existencia: “y en su ciudad querida murió, en las primeras horas del día 9 de octubre de 1936. Esperó el momento decisivo –que intuía claramente- con noble entereza. Sentado en la cama y cubierto los hombros con un fino ponchito criollo, rodeado por familiares y amigos, pidió que se abriera una botella de champagne. Servidas las copas, él, sereno, sin articular palabra, levantó la suya; todos lo acompañamos, profundamente emocionados, levantando la nuestra. El optimista de siempre brindaba por la Vida. Momentos después expiraba”<sup>90</sup>. En mi opinión, este hecho permite comprender mejor por qué Romero concibe a Korn como uno de los *fundadores* de la filosofía como función habitual de la cultura latinoamericana; más allá de tratarse de una instauración de corte académico, es evidente el entronque *moral* presente en este *fundador*.

En otra ocasión, al conmemorarse el primer centenario del natalicio de Korn, en una sencilla pero emotiva ceremonia de develación de una placa recordatoria en su memoria, llevada a cabo el 3 de mayo de 1960 en el frontispicio de la casa del malogrado maestro, en La Plata, Romero, en su discurso, se expresaba así: “don Alejandro fue, para todos cuantos tuvieron la dicha de vivir cerca de él, y de ser aptos para comprenderlo y estimarlo, una experiencia decisiva”<sup>91</sup>. El ejemplo de vinculación entre la filosofía y la vida en Korn caló tan hondamente en Romero que, como este lo expresa en aquel discurso conmemorativo, “los que tuvimos el privilegio de tratar a don Alejandro pudimos disfrutar de una experiencia extremadamente rara: la de la fusión de la vida y el ideal, la de la palpitante encarnación de los valores más altos en una existencia humana, con lo cual la vida se depuraba en valor y el valor

---

<sup>90</sup> 1960:25. Sobre este suceso, Romero (1955b:3) escribe que “no me fue dado estar presente; creyendo que se adelantaría su final, inminente desde días antes, me había quedado durante dos días con sus noches en La Plata, donde él residía, y aprovechando que parecía un poco reanimado, torné a Buenos Aires para volver a la mañana siguiente, en que lo encontré muerto”; empero, agrega luego que “al brindar por la vida, cuando ya se le escapaba, se ponía por encima de la vida propia, la afirmaba conmovedoramente cuando la veía terminada como vida suya, y no la sentía como esa existencia privada que para muchos no tiene sentido sino porque es la de ellos, sino que la asumía en su último instante lúcido como vida común, que venía desde antes de él y después de él proseguiría; que era la vida de todos” (Íd.:4). Romero tenía ya 45 años.

<sup>91</sup> 1960d:176.



adquiría un estremecido calor vital”<sup>92</sup>. Es posible que la *teoría del hombre* de Romero se haya inspirado en sentimientos e ideas como las siguientes: “con hombres de esta envergadura, en los que, como dije antes, lo real y lo ideal se alían y compenetrán, la humanidad celebra su encuentro consigo misma, por lo mejor de sí y se despierta una confianza ilimitada en el hombre y en su destino”<sup>93</sup>. Aquel regocijo con que Romero solía recibir a los intelectuales y amigos en su casa de Martínez debió sin duda de ser tocado en mucho por el buen ejemplo de su maestro Korn, muy amante del peripato por las calles de La Plata, por las cuales con él “(...) se podía continuar la meditación o la conversación iniciada en la biblioteca del hogar; de la calle se podía volver a la biblioteca para seguir con la meditación o la conversación. Casa y ciudad se complementaban maravillosamente y ofrecían al maestro el mejor marco para su vida y su acción, y sobre todo para esa acción a la que debemos atrevernos a nombrar con el nombre que le corresponde: acción de pastor de almas”, como narra Romero<sup>94</sup>.

Lo anterior me permite afirmar, en consecuencia, que la influencia tan grande de Korn en Romero se ha tornado en *presencia*, como el propio Romero lo habrá de reflexionar en otro discurso, dos días después del anterior, en un homenaje por el mismo motivo, que tuvo lugar esta vez en la Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura. Korn se torna en *presencia* con su enorme influencia espiritual “(...) porque hay quienes, presentes, están como ausentes, y quienes están presentes hasta en la ausencia, y aun en la definitiva ausencia corporal tras la muerte. Korn fue, para quienes tuvieron la dicha de conocerlo y tratarlo, una gran presencia, una gran evidencia”, reflexiona Romero<sup>95</sup>. Korn, entonces, se hallaba *presente* para Romero en su vida por ejemplo moral e intelectual que le legó. Era una gran *presencia* mas no una *presión*, porque, para Romero, Korn “era una gran encarnación de la libertad en su forma más pura y genuina: como ejercicio de la libertad propia y estímulo de la libertad de

---

<sup>92</sup> Ibíd.

<sup>93</sup> Ibíd.

<sup>94</sup> Íd.:177.

<sup>95</sup> 1960e:13.

los demás. Maestro en muchas cosas, era así también maestro en libertad”<sup>96</sup>. Habiendo *coherencia* entre su filosofía y su vida, y habiéndose tornado en el mejor ejemplo recibido por Romero, no solo intelectual sino, sobre todo, *moral*, resultaba fácil que una filosofía así se metamorfosee en filosofía *de los valores*; como dice Romero, “era la suya una filosofía de los valores, y fue su vida también una vida polarizada hacia los valores, era una filosofía de la libertad y fue también su vida una ininterrumpida afirmación de libertad”<sup>97</sup>.

Con todo lo anterior hemos asistido, pues, al inicio de una amistad clásica en la cultura argentina, amistad que, como diría Collins, propiciará el surgimiento de una *red filosófica* en esta parte de nuestro continente. Tan grande fue la recíproca influencia entre estos ilustres personajes que, al decir de Torchia, “Romero proyectó su extendido prestigio latinoamericano sobre la figura de Korn, al escribir constantemente sobre él después de la muerte del maestro. Y Korn fue un factor definitivo en la decisión de Romero de dedicarse a la cátedra, sin lo cual, este habría sido de todos modos un autor filosófico de gran renombre, pero no el maestro argentino e hispanoamericano que en efecto fue”<sup>98</sup>. El espaldarazo definitivo a la vocación filosófica de Romero vino, como ya mostré, cuando accedió a las cátedras que Korn le legó. Se le abrió, así, a Romero un porvenir definitivamente diferente al castrense: podía dedicarse a tiempo completo a la filosofía y al fomento de lo que él mismo, desde 1934, en el homenaje a Manuel García Morente, habría de denominar ‘normalidad’ filosófica latinoamericana.

### **1.3. *Francisco Romero, normalizador***

En esta disertación postulo que Romero, más allá de ser un simple *forjador* de la filosofía en Latinoamérica, como le denomina Francisco Miró Quesada, él mismo era un *normalizador*, y su trayectoria intelectual y espiritual que vengo mostrando así lo evidencian. ¿Por qué inventar el exclusivo término de ‘forjador’ para quien de hecho él mismo fue un ‘normalizador’ y por qué no llamarle así,

---

<sup>96</sup> Íd.:14.

<sup>97</sup> 1963:8.

<sup>98</sup> 1981:502.

‘normalizador’? No fue un mero *precursor* de nada ni su filosofía y su vida una suerte de tan solo ‘paradigmas’ o ‘modelos’ a seguir, toda vez que él mismo encarnó y realizó en su vida todos aquellos *indicadores* que había señalado en 1940 para caracterizar la ‘normalidad’ filosófica latinoamericana. La ‘normalización’ no era, así, un mero proyecto o paradigma de cómo debía ser la filosofía o de cómo debía institucionalizarse, sino, ante todo, una *forma de vida*, que Romero realizó en dos campos básicos: la docencia y lo que yo aquí denominaría la *difusión cultural*, que comprende su labor extraacadémica, editorial, de escritor, de establecer *redes intelectuales*, y de alentar nuevas vocaciones filosóficas, entre otras actividades.

En consecuencia, dividiré este apartado en dos grandes rubros: ‘actividad educadora’, en que mostraré, de manera resumida, la trayectoria educadora del maestro Romero, y ‘difusión cultural’, en que mostraré los hitos principales de las actividades extraacadémicas llevadas a cabo por Romero hasta el final de su vida, en 1962.

### ***1.3.1. Actividad educadora***

El 6 de agosto de 1928, Romero fue designado profesor suplente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y, un año más tarde, en la de La Plata<sup>99</sup>. “Poco después de aquel nombramiento como profesor suplente, el decano de la Facultad le sugirió que se borrara de la lista de alumnos y se preparara como candidato a la docencia universitaria. Así fue el paso de Francisco Romero en la universidad de alumno a profesor”, escribe Speroni<sup>100</sup>. En octubre de 1930, a punto de ser nombrado titular en las cátedras que heredó de Korn, pidió el pase a disponibilidad, y, tras veintiún años de servicio militar activo, el maestro Romero, ya entonces, desde 1924, Mayor del Arma de Ingenieros del Ejército Argentino, dimitió porque se le presentó la ocasión de sustituir como profesor titular a su maestro y amigo Alejandro Korn. Las cátedras eran de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de

---

<sup>99</sup> Cf. Walton 2013:64.

<sup>100</sup> Op.Cit.:105.

Buenos Aires, y Filosofía Contemporánea y Lógica en la de La Plata. Dos años después fue designado profesor titular en el Instituto del Profesorado, en Buenos Aires, y en 1936 en la universidad de La Plata. A partir de esos momentos, Romero desplegará con fruición una gran labor de educación filosófica que jamás se detendrá, pero que tampoco se circunscribirá al claustro académico, como lo muestra la intensa actividad desarrollada en el *Colegio Libre de Estudios Superiores*. Como ratifica Bunge al respecto, “Romero se destacó por alentar entusiasta y generosamente los estudios filosóficos en Latinoamérica, independientemente de las escuelas en que se encerraran. Lo hizo no solo en las universidades de Buenos Aires y La Plata antes de que el peronismo lo obligara a renunciar en 1946, y en el Instituto Superior del Profesorado Secundario. También lo hizo en el Colegio Libre de Estudios Superiores y desde la Biblioteca Filosófica que fundó y dirigió en la Editorial Losada”<sup>101</sup>. Romero tuvo también muchos vínculos con los profesores de filosofía de educación secundaria, a quienes dirigía frecuentes jornadas de capacitación y reflexión, como lo prueban las Jornadas de Yerba Buena (Tucumán), de 1961. Todo esto tiene sentido, porque, además, según nos cuenta de Romero el citado profesor Giusti, “su magisterio no se circunscribió al aula, pues Romero no se desentendía de sus oyentes según les ocurre a otros profesores apenas traspasan el umbral. Pertenecía a la escuela socrática, en la que todo lugar y cualquier ocasión son propicios para mantener el diálogo estimulante con los discípulos, a quienes convertía en amigos. Aun en su casa daba desinteresadamente clase. Así formó brillantes y dilectos discípulos que lo continúan. Esa comunicación espiritual se ensanchaba en una activa correspondencia con muchos indagadores libres de la Argentina y del continente, a la que daba autoridad con sus ensayos y libros”<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> Cf. Bunge 2001:176. Recuérdese que en octubre de 1935 se creó la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, y en 1937 Romero fue designado Miembro Titular de la misma, convirtiéndose este en un nuevo escenario para la labor normalizadora de Romero. En esta Institución, Romero inició “(...) una tradición filosófica que fue continuada por su discípulo Eugenio Pucciarelli, fundador del Centro de Estudios Filosóficos”, escribe el Dr. Walton (2013:5).

<sup>102</sup> 1965a:180-1.

El *Colegio* fue fundado el 20 de mayo de 1930 por Aníbal Ponce, Roberto F. Giusti, Carlos Ibarguren, Alejandro Korn, Narciso C. Laclau y Luis Reissig. Estos prohombres argentinos suscribieron la declaración de fundación, en cuyo tenor se lee, entre otros respectos, que “la cultura superior en la Argentina tiene por órgano a la Universidad oficial. En esta, por razones de diferente índole, ha predominado el espíritu profesional; si bien es cierto que merced a la labor de un núcleo de investigadores se ha creado una corriente de búsqueda desinteresada. El grupo de personas que firma esta carta ha pensado en la conveniencia de constituir un organismo exento de carácter profesional, destinado a contribuir al desarrollo de los estudios superiores”<sup>103</sup>. Es decir, reconocen que las ciencias se han convertido en *profesiones universitarias*, lo cual, a mi modo de ver, constituye una suerte de *privatización universitaria* del saber; por ello es que se crea el *Colegio*, para desprivatizar al saber y, más allá de *profesionalizar* a los saberes –incluida la filosofía– se busca contribuir al saber como tal, más que como una *ocupación profesional*, laboralmente remunerada. Para estos fines, el *Colegio* constará de un conjunto de cátedras *libres*, con materias incluidas o no en los planes de estudios universitarios, “(...) donde se desarrollarán puntos especiales que no son profundizados en los cursos generales o que escapan al dominio de las Facultades”, agregan<sup>104</sup>. La importancia de incluir una temática no constreñida al ámbito de la Academia reside en que así se combatirá la apropiación *tecnológica* del saber en la medida que en la investigación universitaria se prioricen ámbitos o problemas solo con resonancia *industrial* o *empresarial*, dando un sentido *pragmático* al saber universitario, más allá del saber por el saber. De esta manera se promueve, asimismo, una emancipación de cualquier sometimiento a las políticas o lineamientos ideológicos de un Estado por muy benefactor, mecenas o financiador que este signifique. Pero esto tampoco querrá decir convertir al *Colegio* en una suerte de *vulgarización* del saber; esa no es su intención.

---

<sup>103</sup> Cf. Colegio 1953:3.

<sup>104</sup> *Ibíd.*

A propósito de la creación de este *Colegio*, las autoras argentinas Cernadas y Llull sostienen que “los alcances de la función desempeñada por esta entidad en el campo intelectual de aquellos años no podrían visualizarse sin hacer referencia a la serie de alternativas por las que atravesó la Universidad argentina entre 1930 y 1955 y que no pueden desconocerse (...)”<sup>105</sup>; es decir, la creación de esta Institución estuvo asociada a los avatares del golpe contra Yrigoyen aunque, como dicen nuestras autoras, “(...) poco a poco se hizo evidente que la política del gobierno de *facto* tendía a dejar a la Universidad en manos de los sectores más tradicionales, muchos de ellos ligados a la Iglesia y al nacionalismo”<sup>106</sup>, lo que generó una situación de tirantez cuyos remanentes llegaron hasta la época del peronismo, que, en mayo de 1946, decidió intervenir las universidades apartando de sus cátedras a figuras de gran relevancia intelectual. Aun con todo, como señalan estas autoras, “sin embargo, más allá de las imposiciones del oficialismo en materia cultural y el control de los medios de comunicación, se mantuvo una vida intelectual extraestatal, que por lo general tenía como base las instituciones preexistentes. Este fue el caso precisamente del Colegio Libre de Estudios Superiores, que a lo largo de casi treinta años brindó sus aulas tanto a los profesores separados de sus cátedras como a los alumnos que buscaban una oferta alternativa a la propuesta oficial. Para la consecución de estas metas desarrollaron una variada gama de actividades que comprendió la creación de cátedras e institutos, la organización de disertaciones, el intercambio de investigadores, la realización de ciclos interdisciplinarios sobre temas específicos, el otorgamiento de becas o subsidios para la realización de estudios especializados y la edición de una revista periódica”<sup>107</sup>.

Como es sabido, el *Colegio* comenzó a editar, desde julio de 1931, la famosa revista *Cursos y Conferencias*, la cual, desde el principio, trataba de abarcar diversidad de temas y que, “como su nombre lo indica, la revista ofrecía a sus lectores la transcripción de algunos de los cursos y las conferencias

---

<sup>105</sup> 1999:246.

<sup>106</sup> *Ibíd.*

<sup>107</sup> *Íd.*:247.

dictadas en el Colegio, las que eran seleccionadas de acuerdo con el interés científico y cultural de las mismas”, agregan Cernadas y Llull<sup>108</sup>. El espacio así generado por la revista significó, en buena cuenta, que la élite intelectual que giraba en torno al *Colegio* pueda desarrollar una notable labor *pedagógica* al incluir un elenco de autores y lecturas recomendadas en lo que sería lo que Kadushin llamaba las *universidades invisibles*. Al respecto, como dicen estas autoras argentinas, el *Colegio* “asumiendo un papel eminentemente pedagógico se interesó tanto por crear un espacio propio en el ámbito de la cultura superior como también por llegar a un auditorio de “no especialistas” compuesto por sectores medios e incluso populares con la intención de convertirse en una instancia legítima de mediación en el encuentro entre los lectores y los libros”<sup>109</sup>.

En este *Colegio*, al promediar el año 1940, dado que ya habían fallecido Ponce y Laclau, se constituyó un primer Consejo Directivo, el cual también estuvo integrado por Francisco Romero. Y entre 1940 y 1945, este *Colegio* creó nuevas cátedras, entre ellas la *Cátedra Alejandro Korn* de filosofía, que fue inaugurada en acto público de fecha 19 de noviembre de 1940. Con la creación de dichas nuevas cátedras, “(...) el Colegio se propuso agrupar a estudiosos de una misma disciplina, sugerirles el trabajo colectivo, estimular a los jóvenes con aptitudes, organizar los cursos regulares y permanentes, y realizar con tales elementos una acción cultural de penetración en el medio”<sup>110</sup>, en fiel correspondencia con sus objetivos fundacionales. Estimulando a los jóvenes con aptitudes, se consolidan y expanden los propósitos fundacionales del *Colegio*; se amplía el horizonte cultural de las nuevas generaciones; surgen nuevas posibilidades de desarrollo para la filosofía en particular, y, en términos de Collins, se crean, consolidan y expanden nuevas *redes* de intelectuales, que canalizarán y difundirán nuevas tendencias de pensamiento e investigación y crearán más posibilidades para el desarrollo también institucional y profesional de la filosofía. En este contexto, como dice el Dr. Pucciarelli, “(...) la figura de Francisco

---

<sup>108</sup> Íd.:247-8.

<sup>109</sup> Íd.:253.

<sup>110</sup> Íd.:10.

Romero se agranda por el hecho de que disponía en grado sumo de la capacidad para incitar a los jóvenes para iniciarse y perseverar en el campo de la investigación filosófica. Lo hacía de manera espontánea y regular: multiplicaba las oportunidades para mantenerse en contacto personal o epistolar y ofrecía en cada ocasión la mayor suma de estímulos, ya sea en ideas, en hipótesis de trabajo, en temas dignos de ser averiguados, en bibliografía reciente”<sup>111</sup>, a lo cual el Dr. Walton, a modo de testimonio personal sobre la influencia ejercida por Romero, agrega que “al dedicar tiempo para alentar a jóvenes desconocidos, procuraba introducir un orden en nuestra curiosidad dispersa mostrando cómo él mismo daba forma a sus inquietudes. Nos asombró su afán vivo por trazarnos el contorno de un programa de estudios y diseñar un camino para el conocimiento. Y no pudimos olvidar su preocupación por trasladarnos un puñado de temas y figuras fundamentales”<sup>112</sup>.

En contra de lo que se pudiera pensar, todo esto no debilita a la institucionalización universitaria de la filosofía, porque la labor del *Colegio* no es, desde sus inicios, contraria a los fines de la Academia, y la atención que se brinda en aquel a los jóvenes habrá de encontrar su remate profesional en la continuidad con los estudios académicos de corte profesional en la universidad, sin reducirse a una suerte de *propedéutica preuniversitaria* sino, más bien, ciñéndose al fomento del libre saber y el libre pensamiento. Además, ello está en perfecta consonancia con el otro propósito de las nuevas cátedras, es decir, desarrollar la acción cultural de penetración en el medio. Con una acción de esta índole, se habrá de producir un acercamiento entre la cultura y el pueblo, tarea en la cual los intelectuales del *Colegio*, entre ellos Romero, habrán de cumplir un rol fundamental. Sin duda, esto habría de facilitar el acceso al consumo de los bienes filosóficos por un número crecientemente mayor de personas. Es preciso recalcar que, como dice el folleto del *Colegio*, “hasta el año 1947 los profesores dieron sus clases gratuitamente. A partir de ese año, el aumento en el número de afiliados y la mayor dedicación de los profesores a su

---

<sup>111</sup> Cit. por Walton 2013:65.

<sup>112</sup> Íd.:69.



labor de cátedra, permite al Colegio asignarles una retribución”<sup>113</sup>; lo cual significa que Romero, durante los primeros quince años no percibió ningún ingreso por aquellos cursos y conferencias. No podían tener más filiales que aquellas de Rosario y Bahía Blanca por motivos económicos, pero, “por eso el Colegio ha estimulado de preferencia, en los últimos años, un sistema de relaciones culturales con instituciones responsables del país dedicadas a fines análogos, a las que envía, a su pedido, profesores. De esa manera las instituciones regionales disponen de un buen profesorado en la medida de sus posibilidades, y el Colegio se beneficia con la extensión de su labor docente. De paso, se establecen y afianzan vínculos que favorecen a la cultura argentina”<sup>114</sup>, lo que sin duda permitiría el ensanchamiento de las *redes* que ya se iban estableciendo, y, además, facilitaría el proceso de ‘normalización’ de la filosofía no solo en la Argentina sino también en Latinoamérica. Por ejemplo, en 1943, el filósofo peruano Francisco Miró Quesada disertó sobre la Sociedad Peruana de Filosofía<sup>115</sup>.

El Secretario de la *Cátedra Alejandro Korn de Estudios Filosóficos* fue Francisco Romero. En el folleto se dice que esta Cátedra Korn fue creada para “(...) centralizar y agrupar aquellas iniciativas de índole filosófica que requieran continuidad y cierta unidad de criterio para su eficacia”<sup>116</sup>, y entre sus principales propósitos inmediatos estaba la creación de un Centro de Información e Intercambio, el cual buscaría iniciar la formación de una biblioteca filosófica sobre temas latinoamericanos lo más vasta posible, y “(...) propendería a estimular y facilitar el estudio de la filosofía, proporcionando planes para la iniciación e informes o recomendaciones de todo género; procuraría que ningún suceso filosófico de importancia pasara inadvertido, mediante noticias o conferencias especiales; organizaría cursillos introductorios (sic), bibliográficos y de profundización, por lo general para auditorios restringidos y sobre todo a requerimiento de grupos de interesados. Preocupación capital de este Centro ha sido

---

<sup>113</sup> 1953:9.

<sup>114</sup> Íd.:10.

<sup>115</sup> Íd.:90.

<sup>116</sup> Íd.:12.

propender al intercambio y mutuo conocimiento de cuantos trabajan por la filosofía en América”<sup>117</sup>. Todo esto demuestra con claridad la profusa actividad filosófica que ya se daba en la Argentina de 1940. Seguramente, esto habría de estimular a que Romero, en diciembre de aquel año, observase que la actividad filosófica en Latinoamérica se había tornado tan intensa que había entrado ya a una etapa que él denominó de ‘normalidad’ filosófica, como explicaré en el siguiente capítulo de esta disertación; y, la actividad filosófica desplegada por la *Cátedra Korn* fue muy amplia y prolífica. Como dije, invitaban a filósofos y pensadores por entonces ya famosos no solo de Latinoamérica sino también de otras partes del mundo. El *Colegio* y su famosa revista *Cursos y Conferencias* se convirtieron, así, en una de las más importantes tribunas y focos de irradiación cultural y científica en lengua española en la primera mitad del siglo XX desde Argentina<sup>118</sup>, todo lo cual entusiasmó sobremanera a Romero y es fácil comprobar cómo, a partir de esa fecha, comienza a prestar más atención a la producción intelectual latinoamericana y a resaltar el aporte de aquellos a quienes denominó los *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica.

El discurso inaugural de dicha Cátedra fue pronunciado por Romero, y su trascendencia reside en que se trata de expresiones del filósofo a poco más de un mes de publicar su artículo periodístico en el cual habrá de pronunciarse orgánicamente sobre la ‘normalidad’ filosófica en Latinoamérica. En este discurso, Romero señala que la Cátedra Alejandro Korn nace plenamente identificada con los fines del *Colegio* y con el espíritu de Korn, por lo que poner el nombre de este a la Cátedra constituye una forma de rendir homenaje a su figura ejemplar: “queremos mantener en la memoria de las gentes la figura ejemplar, el varón excepcional que fue don Alejandro, prototipo de tantas cosas excelentes, hombre en el que la inteligencia y la buena voluntad alcanzaron desusado nivel. No hay cultura grande y cumplida sin

---

<sup>117</sup> Ibíd. Esta preocupación por el intercambio y el conocimiento mutuos entre los investigadores y estudiosos, entonces, muestra claramente que, cuando Romero publicó, un mes después, su famoso artículo, que analizaré en el siguiente capítulo de esta disertación, al referirse a la entrada en la etapa de la ‘normalización’, se refería básicamente a una etapa a la cual él mismo había contribuido activamente, como un *normalizador*; y no era, pues, un simple ‘fundador’, o un ‘observador neutral’ o ‘*diagnosticador*’ sociológico de aquella.

<sup>118</sup> Algo que, por lo demás, era uno de los más caros deseos de Ortega desde su primer viaje allá, en 1916.

la piedad y el respeto para quienes la enriquecieron con lo mejor de sí”, dice Romero<sup>119</sup>; y esto, en mi opinión, pone de relieve la dimensión *educacional* de la figura y la actividad filosófica e intelectual de Romero.

El espíritu ‘normalizador’ de Romero, en el contexto de esta Cátedra, queda evidenciado también en lo referente a la temática de la que se ocuparía la misma; dicha temática, al decir de Romero, debía seguir los tres temas básicos que más preocuparon a Korn, a saber: “(...) el trabajo filosófico en cuanto tarea científica o teórica, el propósito social de difundir la filosofía, y la intención nacional y americanista”<sup>120</sup>. Estos tres aspectos contienen claramente, en mi opinión, todo un verdadero *programa curricular* para el proyecto normalizador, y señala un inequívoco derrotero para la inserción de la actividad filosófica en la cultura vigente, corriendo esto paralelo a su desprivatización universitaria. Y basta conocer la trayectoria y producción intelectual del propio Romero para comprobar que él mismo asumió, hizo suyo y desarrolló este *programa*.

Por lo que al primer tema se refiere, es decir al ‘trabajo filosófico en cuanto tarea científica o teórica’, dice Romero que se trata de fomentar la investigación libre y que “si la indagación va de antemano comandada por otro fin que no sea la libre inquisición, ni se puede hablar de veraz filosofía, ni lo que resulte servirá tampoco para nada, porque irá desde su origen viciado por una deformación precoz, por un verdadero falseamiento”<sup>121</sup>. Por ello, esta Cátedra alentará la libre investigación, aquella que fomenta el espíritu filosófico en las gentes, democratizando el acceso al consumo de los bienes filosóficos y avivando, de este modo, el crecimiento intelectual y espiritual de las personas; “esto es” – dice Romero- “juzgamos que el estudio filosófico debe ser alentado, y estamos seguros de que debemos superar la situación del oyente dócil que se contenta con la lección. Debemos ir más allá, propender al estudio profundizado, que es en sí creación y antecedente indispensable de toda creación autónoma. En

---

<sup>119</sup> Cf. Colegio 1953:13.

<sup>120</sup> *Ibíd.*

<sup>121</sup> *Ibíd.*

la medida de nuestros recursos y posibilidades, sin ahorrar esfuerzos, procuraremos que la indagación filosófica sea llevada adelante”<sup>122</sup>, ‘porque estamos comprometidos con la tarea de la ‘normalización’ filosófica en Latinoamérica’, le restaría añadir. Esto vela, empero, una crítica a la filosofía universitaria, presa de planes y parámetros que limitan y no fomentan el libre pensamiento.

Lo anterior, y lo reitera Gregorio Weinberg, muestra que Romero “actuó como catalizador en un medio ingrato, cuando no hostil, donde el prodigarse implica pérdida de tiempo con cosecha de ingratitudes, pero él, pese a todo, no escatimó el suyo”<sup>123</sup>. Aun así, pese a todo y contra todos, la filosofía debe ser puesta al alcance *de todos*; por ello, con el segundo tema, dice Romero, se irá en diferentes direcciones: “ante todo, en el sentido de una tarea informativa y docente, que lleve la filosofía hasta todos aquellos que sienten interés o inclinación por ella”<sup>124</sup>, estando atentos siempre a las necesidades y requerimientos de los interesados: “si, por ejemplo, un pequeño grupo de personas está interesado en un asunto determinado, haremos lo posible por organizar un cursillo **ad hoc**”, dice Romero<sup>125</sup>. Este punto es de la mayor importancia. Dice Romero que es ya muy frecuente, por entonces, que muchos se interesen por las raíces o planteos filosóficos de sus ocupaciones profesionales habituales, por lo que, dice, “(...) uno de los puntos de nuestro programa, entre tantos otros que poco a poco se irán poniendo de manifiesto, consiste precisamente en atender a este anhelo, sentido por tantos, de llegar a la filosofía por el camino de su especialidad profesional o vocacional”<sup>126</sup>. Nuevamente, la concepción que aquí ha sido puesta en juego me parece bastante singular: la apuesta por la ‘normalización’ de una filosofía que no es patrimonio exclusivo de los filósofos académicos ni su ejercicio un espacio reservado únicamente a los lindes de la universidad. Más aún, el acercamiento de *todos* a la filosofía para asumir filosóficamente sus respectivos campos de estudio u ocupaciones

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*

<sup>123</sup> 2001:351.

<sup>124</sup> *Íd.*:13-4.

<sup>125</sup> *Íd.*:14. La negrita es suya.

<sup>126</sup> *Ibíd.*

habituales, revela que la búsqueda de conocimiento que implica la filosofía no es asunto reservado únicamente para los “profesionales” de la filosofía (académica) sino que implica y reclama un proyecto *democratizador* del consumo de los bienes filosóficos.

El vínculo con otras disciplinas y con los demás ámbitos de la cultura es imprescindible, porque “precisamente será uno de los principios de la Cátedra Korn mantenerse abierta y flexible, y encarar su trabajo como labor de cooperación, y aun pugnar por introducir en la filosofía el sentido de la tarea plural, de la obra de cultura como integración de muchas iniciativas y esfuerzos”, expresa Romero<sup>127</sup>. El objetivo es múltiple, marcado por una concepción unitaria y *universal* de defensa de la actividad filosófica, ya que, dice, “todo lo que sea buscar fórmulas propias ignorando las ajenas, se convertirá en definitiva en pérdida de tiempo, porque la historia de la filosofía representa la marcha de la humanidad hacia una superior conciencia de sí misma, y renunciar a esa masa ingente de riqueza ideal sería más o menos como despreciar el acopio secular del saber técnico y ponerse trabajosamente a inventar la rueda. No es infrecuente en filosofía que se salga inventando la rueda, por carencia de un conocimiento suficiente de lo que se ha aclarado antes”<sup>128</sup>. Entonces, lo primero es la inserción de América en el fondo filosófico universal (dimensión importante de la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica), que empiece a formar parte de la tradición filosófica universal; posteriormente, vendrá la definición de lo que nos es ‘propio’, ‘original’. “En general, la originalidad buscada por ella misma vale poco en cualquier dominio de la cultura, y solo acarrea éxitos falaces. La filosofía busca la verdad, y cuando se la busca con sinceridad y fidelidad a la propia índole del que la busca, la originalidad viene de por sí, naturalmente, y esta originalidad, producto de lo hondo y genuino del esfuerzo, es la única digna y válida”, dice Romero<sup>129</sup>; una ‘originalidad’ que es expresión autónoma de sí y supone un ‘esfuerzo’ de

---

<sup>127</sup> *Ibíd.*

<sup>128</sup> *Íd.*:14-5.

<sup>129</sup> *Íd.*:15.

*filosofar* por cuenta propia inscribiendo a la propia conciencia filosofante en el decurso mundial de la filosofía.

En verdad, creo que a *compromisos* de esta índole –como el de Romero con ‘nuestra’ filosofía (latinoamericana) y su proceso de ‘normalización’- es que se refiere el *contrato filosófico* de que habla Michel Onfray, quien escribe que dicho contrato no puede ser posible sin “(...) un compromiso entre sí mismo y sí mismo, entre sí mismo y la comunidad, para un proyecto de edificación personal, de construcción activa y de transfiguración individual”<sup>130</sup>. Este contrato hará posible que, aún con incompreensión e intolerancia de por medio, la vocación y el compromiso filosóficos se mantengan inalterables. Por ello, como señala Onfray, “el contrato permite vivir en tanto filósofo en un mundo que ignora y desprecia la sabiduría, lo que obliga a cada uno de los aspirantes a ejercer técnicas de preservación”<sup>131</sup>. Este compromiso queda, pues, sellado, y es el compromiso con los ideales mismos que animan a la *Cátedra Alejandro Korn*, la cual hace su aparición oportuna en momentos en que “ya se filosofa mucho en Iberoamérica; en algunos países la meditación sistemática ha arraigado y cuenta con representantes valiosos y hasta eminentes; en otros se dan los primeros anuncios de futuras cosechas. En general, creo que ninguno de los países del Continente y sus islas es ajeno a la preocupación filosófica”<sup>132</sup>, dice Romero, lo cual significa que, en buena cuenta, la *Cátedra Alejandro Korn* surge para fomentar la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. No solo en la Argentina, porque, como señala programáticamente Romero, “se impone ya una tarea de comunicación e intercambio, y vamos a contribuir a ella en lo que nos sea posible. Al propender a que en todas partes se sepa lo realizado y lo en marcha en todo el continente, se apresurará la creación de un clima filosófico que rinda justicia lo obtenido, lo aproveche integralmente, facilite y estimule las fuerzas nuevas y aun las suscite. Con la

---

<sup>130</sup> 2008:25.

<sup>131</sup> Íd.:26.

<sup>132</sup> Op.Cit.:15. Estas palabras de Romero corresponden a noviembre de 1940, es decir, un mes antes de que publique su famoso artículo que analizaré luego; y, pronunciadas en el contexto de la aparición de la *Cátedra Alejandro Korn*, es fácil inferir que esta aparece para contribuir a la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica.

aparición de tal clima se habrá favorecido la solidaridad filosófica, y ello será un paso para que la unidad latente de la espiritualidad de Iberoamérica se torne operante y manifiesta”<sup>133</sup>, con el hincapié de que dicha ‘unidad latente’ es la que precisamente reclama el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. En otras palabras, esto quiere decir que, según Romero, se impone la formación de una *red* intelectual que garantice la necesaria integración filosófica entre quienes se dedican a esta actividad. Y esto no es un mero recurso retórico desiderativo y voluntarista, porque Romero mismo asume *públicamente* el compromiso de contribuir a dicha integración, lo cual, en buena cuenta, es asumir el *compromiso* de contribuir a la ‘normalización’ de la filosofía en América Latina.

Hay que considerar aquí, empero, que el de Romero era un evidente compromiso *militante*, porque, como nos lo recuerda el profesor Biagini, “la labor de Romero en la llamada normalización, profesionalización e interconexión de nuestro pensamiento filosófico resultaría verdaderamente ímproba. Sin conformarse con una tarea de semejante magnitud, Romero sobrepasó el trabajo académico para comprometerse (...) con la problemática de los derechos humanos, por ejemplo, cuando asume la presidencia de la Comisión Argentina de Ayuda a los españoles que tuvieron que exiliarse durante el cruento ascenso del franquismo”<sup>134</sup>, a lo cual la Dra. Kogan agrega que “su contribución al nacimiento de tal “clima filosófico” se dio y, prominentemente por cierto, en un hacer plural: como teórico, como expositor de grandes sistemas filosóficos, como profesor universitario, editor (dirigió la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada) y como incitar a un iniciador en el interés por la disciplina, esto a través de su difundida *Lógica introducción a la problemática filosófica* de 1938”<sup>135</sup>. Dicho *clima filosófico* será lo típico de esta ‘normalización’, porque permitirá también una institucionalización extrauniversitaria de la filosofía como un común patrimonio cultural de todos al cual se tenga común acceso sin límites, forjándose lo que Romero llama esa *solidaridad filosófica* que generará unidad,

---

<sup>133</sup> *Ibíd.*

<sup>134</sup> 2001:171.

<sup>135</sup> 2013:23. Las comillas y la cursiva son suyas.

sentido de pertenencia, adhesión y hasta *identidad* entre los estudiosos. Empero, no será un mero asunto de intelectuales o estudiosos precisamente en la medida que el sentido mismo de la *Cátedra Alejandro Korn* es propiciar el libre acceso de todos los interesados en el consumo de este tipo de bienes filosóficos sin estar restringidos al ámbito exclusivamente universitario, ensanchándose, de esta manera, los vínculos de la filosofía con el resto de escenarios y espacios culturales de la sociedad.

Decía Romero que entre los proyectos de la *Cátedra Alejandro Korn* estaba la creación de una suerte de *central filosófica* que estimule a que en otros países de Latinoamérica se haga similar, y, aunque no lo dice expresamente, es fácil percatarse que para Romero el objetivo fundamental de la *Cátedra Alejandro Korn* era el fomento de la ‘normalización’ filosófica en Latinoamérica, como lo evidencia la siguiente lista de tareas que enuncia en su discurso de inauguración: “iniciaremos un archivo de la filosofía en América, con vistas a recoger toda clase de información al respecto sobre autores y escritores, que luego serán puestos en amplia circulación, y que a la larga permitirán la redacción –con auxilio de ajenos esfuerzos semejantes- de una bibliografía de la filosofía en América. Fomentaremos la relación personal entre los estudiosos de filosofía y el intercambio de escritos. Promoveremos la aparición de estudios o artículos sobre temas de filosofía americana, bien sobre autores u obras, bien sobre la situación de estos estudios en cada país. Crearemos una biblioteca general de filosofía, con una sección de filosofía de América, mediante la cual sea posible el estudio de nuestro pasado y presente”<sup>136</sup>. ‘Nuestra’ filosofía tiene, pues, un pasado, un pasado remoto y otro más próximo. Este será el punto de quiebre para Romero, porque, en adelante, la principal preocupación intelectual de nuestro autor será “(...) la de poner en el puesto de honor que les corresponde a las figuras próceres de la filosofía de Iberoamérica, a los que meditaron en la soledad cuando pensar filosóficamente en estos países parecía extravagancia. Casi todos estos guías de nuestro pensamiento, repartidos por todo el Continente, al mismo tiempo que de alta y robusta inteligencia, dieron muestras de austeridad, de valor

---

<sup>136</sup> Íd.:16.



cívico, de americanismo luminoso”, como él mismo lo afirma en su discurso<sup>137</sup>. En estas palabras está encerrado, en mi opinión, todo un genuino *proyecto latinoamericano de filosofar*, es decir, de revaloración de la obra filosófica de aquellos notables *precursores*<sup>138</sup> del momento actual, a quienes Romero llamaba los *fundadores*. Es evidente y muy grande el sentimiento de gratitud y reconocimiento, pero la tarea ‘normalizadora’ lo es mucho más aún. Lo reclamaba el despertar de la conciencia filosófica latinoamericana justamente en instantes en que Europa (y con ella el mundo entero) se empezaba a debatir en la profunda crisis de la Segunda Guerra Mundial.

En esa dirección, fue invaluable el compromiso de Romero con el pensamiento latinoamericano, por lo cual Anderson Imbert avizoraba que “la vasta información del profesor Romero, su manera elegante de escribir, su capacidad de trabajo y sobre todo su entusiasmo están realizando en nuestro país una obra pedagógica cuyos frutos no tardaremos en recoger. La vocación de Romero no es publicar libros, aunque ha escrito ya lo bastante para llenar varios volúmenes de apretado saber y clara inteligencia. Con ánimo fresco, jovial, cordialísimo se ha consagrado más bien a la formación de jóvenes estudiosos de filosofía. Gracias a este plasmar de conciencias, no a la distancia solemne de la cátedra, sino en la conversación, y en el paseo, y en la amistad de todos los días, Francisco Romero ha conseguido que, en un círculo cada vez más vasto, la Filosofía pueda presentarse sin que le den coces”<sup>139</sup>. Frutos que se deben recoger pero que, al igual que él tuvo devota reverencia frente a quienes llamó los *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica, hoy nosotros debemos tener una actitud de gratitud frente al mayor ‘normalizador’ de la filosofía en nuestro continente.

---

<sup>137</sup> *Ibíd.*

<sup>138</sup> En Romero *parece* haber algo de ese espíritu *romántico y solitario* de aquellos a los que él llama *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica; alguien que le conoció de cerca como Gregorio Weinberg escribió de Romero que “recordemos a Francisco Romero en su casa de La Lucila, rodeado por su querida familia, por sus árboles y sus libros. Muchos somos los que por allí pasamos, conversamos, escuchando, hojeando las ediciones curiosas, la iconografía que iba acumulando en carpetas y en cajas; en su biblioteca los retratos de Mosconi, de Korn y de Ortega. El diálogo, que nunca decaía, oscilaba entre el mundo de las ideas y los problemas del país y del planeta, entre su preocupación ética y los poemas de Antonio Machado o la prosa y el espíritu de Eça de Queiroz, dos de sus tempranas y perdurables devociones” (2001:354). Trasuntan estas palabras un trasfondo actitudinal de soledad, recogimiento, ensimismamiento.

<sup>139</sup> 2001:144-5.

### ***1.3.2. Difusión cultural***

Francisco Romero no fue solo un filósofo de universidad o de cátedras extrauniversitarias, y su labor intelectual no se circunscribió a esos escenarios. Asimismo, sería injusto decir que fue solamente un pensador de escritos académicos o filosóficos, porque, como decía García Martínez en 1942, “por un lado, la labor de Romero es la de un expositor. Por otro, la de introductor. Es la nuestra –me refiero al público lector- una etapa de pre-filosofía. Es necesario formar en el país una seria conciencia filosófica y hace falta la labor del “pioneer”, la labor de aquel que siente como misión ser “un excitante filosófico”. Romero siente esa necesidad y se da íntegro a la tarea”<sup>140</sup>. En lo que bien podría ser calificada como una *cruzada filosófica*, Romero, por el contrario, llevó adelante una importantísima labor de difusión cultural y de acercamiento de los escritos y autores, universales y latinoamericanos, al gran público latinoamericano desde la importantísima Editorial Losada S.A., con la creación, a mediados de 1938, de la denominada “Biblioteca Filosófica”, una colección de dicha editorial especialmente creada por instancias de Romero para la difusión en Latinoamérica de las obras cumbres del pensamiento filosófico universal y también el latinoamericano. Dicho año, al fundarse en Buenos Aires la Editorial Losada, S.A., Romero fue invitado por la gerencia para asumir la Dirección de la citada “Biblioteca Filosófica”, tras alejarse de la editorial española Espasa Calpe, adicta por entonces al franquismo<sup>141</sup>. Más tarde, al cumplirse los veinte años de existencia de dicha editorial y de la colección, Romero, haciendo un balance de las publicaciones filosóficas realizadas, decía que “la primera preocupación de una seria colección de este género debe ser, naturalmente, publicar clásicos”<sup>142</sup>, considerando que “la filosofía vive ante todo en las obras eminentes que han señalado rumbos en

---

<sup>140</sup> 1942:91. Las comillas son suyas.

<sup>141</sup> Cf. Speroni 2001:48.

<sup>142</sup> 1958d:96.

ella”<sup>143</sup>, incluyéndose en esta colección, además, como acabo de señalar, obras de pensadores hispanoamericanos.

“En rigor, lo que Francisco Romero ha iniciado en la Argentina de la segunda década de este siglo es una obra semejante a la de Ortega y Gasset en la España de los veinte años anteriores al derrumbe de la monarquía: información, incitación desde la tribuna y la cátedra, desde el libro y la revista, y aun, desde el periódico. Como Ortega, Romero será también un gran periodista –aunque de repertorio más especializado y restringido–; y *La Nación* de Buenos Aires será para los argentinos lo que *El Sol* de Madrid para los españoles”, escribe Rodríguez-Alcalá<sup>144</sup>. La gran labor *educadora* de Romero, similar a la de Ortega, consistía en *afianzar* aquellos rasgos que según Romero tipifican al estado de ‘normalidad’ filosófica en Latinoamérica. Si bien esta labor educadora era sumamente necesaria, y era igualmente necesario que todo el quehacer filosófico en América se sumase a dicho esquema, no hay que pretender que con ello se daba por agotada o consumada tal ‘normalidad’; creerlo así sería tener una imagen puramente *burocrática* de este evento<sup>145</sup>. Si aquella era un ‘proyecto’, entonces, como todo proyecto, debía *evolucionar*, yendo más allá de una mera *profesionalización*, insertando a la filosofía en nuestra cultura vinculándola con nuestra realidad y nuestro ser histórico, sin menoscabo de su naturaleza como saber teórico. Este fue el espíritu que animó a la creación del *Colegio* en 1930 y, de modo especial, de la *Cátedra Korn*, en 1940. Sobre esta dimensión de la labor de Romero, ya decía Norberto Rodríguez Bustamante en 1946 que “la Biblioteca Filosófica que dirige en la editorial Losada, retoma el

---

<sup>143</sup> *Ibíd.*

<sup>144</sup> 1954:25.

<sup>145</sup> Y Romero no era un simple burócrata ‘normalizador’ de la filosofía en Latinoamérica, pues, además, con el mismo espíritu, fue un filósofo docente de gran consecuencia moral con su ideario político, lo cual le llevó en 1946 a renunciar a sus cátedras en la universidad de Buenos Aires debido a que no aceptó a las autoridades universitarias impuestas entonces por el peronismo (véase Giusti 1956). Al respecto, escribe Ángel Cappelletti (1977:136) que “nunca estuvo Romero, por lo que hemos podido averiguar, afiliado a ningún partido político, pero es evidente que fue, durante toda su vida, un liberal y un demócrata, cuyo ideario se nutría en la afirmación y superación de la Revolución de mayo de 1810 y también en el programa de la Asociación de Mayo, fundada por Echeverría y otros en la década de 1830. Su militante actitud de oposición al régimen universitario inaugurado con el golpe de Estado fascistoide de 1943, su renuncia a la cátedra en 1946, su actividad opositora durante los años de la primera y segunda presidencia de Perón (1946-1955), lo demuestran sobradamente”.

impulso iniciador de Ortega y Gasset en la Revista de Occidente -que tanto contribuyera al progreso de la filosofía en España y América- y lo continúa aunque con mayor extensión de propósitos, pues, no son sólo obras clásicas las que procura ofrecer al público en versiones cuidadas y a cargo de especialistas, sino que se incluyen también las que autentifican la madurez del pensamiento americano”<sup>146</sup>.

Para la posterior ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica fue fundamental el período de entreguerras (1923-1939), porque, como recuerda Medin, durante dicho lapso Latinoamérica “(...) llega a su máximo el contacto con la cultura europea, tanto en lo que se refiere a la amplitud de tal contacto como a su profundidad. Y en primer lugar con la cultura alemana, que viene a ocupar en muchos ámbitos el lugar de prominencia que previamente ocupaba la cultura francesa”<sup>147</sup>, y también el rigor académico de que se fue empapando la actividad filosófica en nuestro continente. Incluso, hay que agregar que la fundación de la *Revista de Occidente* por Ortega, en junio de 1923, que generó un *boom* de difusión de ideas filosóficas en todo el mundo, incluida Latinoamérica, habría de servir de inspiración a Romero en su labor de *normalizador* de la actividad filosófica en nuestro continente con la creación, por ejemplo, desde la Editorial Losada, de la dicha Biblioteca Filosófica, entre otras actividades. Como señala Medin, “para América Latina la *Revista de Occidente* significó un ponerse a la altura de los tiempos... europeos. De pronto se encontraban a su inmediato alcance lo mejor de la creación cultural europea y en español. Ya no era necesario esperar las traducciones al italiano o al francés, y en un ámbito cultural en el que dominaban muy poco las lenguas extranjeras. Ortega se convirtió en un moderno Moisés que abría de par en par las aguas del Atlántico y del Mediterráneo y permitía llegar fácilmente a Spengler, Freud, Simmel, Scheler, Russell, y muchos más. Y sin esperar años, sino al

---

<sup>146</sup> 1946:145-6. Recuérdese que la *Revista de Occidente* fue fundada por Ortega en 1923, y en 1931, en la Argentina, Victoria Ocampo fundó la revista *Sur*, bajo la advocación e influencia de Ortega, aunque priorizando los artículos de corte literario (Cf. López 1972:70).

<sup>147</sup> 1994:31.

unísono con las publicaciones mismas y a veces inclusive disfrutando de las mismas primicias en las páginas de la revista”<sup>148</sup>.

Como expresa el profesor Diego, “la guerra civil española (1936-1939) genera un éxodo de editores y casas editoriales hacia América, en especial México y Argentina, y produce un impacto duradero en la industria editorial de ambos países”<sup>149</sup>. Vale decir, esta época dorada de la labor editorial coincide con los rasgos que Romero nos señalará para la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, como el incremento de las publicaciones y la prácticamente explosión cultural típica que tuvo lugar en dicho período. Efectivamente, por ejemplo, el 22 de abril de 1937 se fundó Espasa-Calpe Argentina, a raíz del antedicho exilio editorial español hacia la Argentina. Esa filial argentina estaba a cargo de Gonzalo Losada Benitez, quien luego, probablemente por razones políticas, se alejó, ya que ejecutivos españoles de Espasa llegaron a proscribir a autores argentinos y latinoamericanos y a someter totalmente a esta filiar a los dictámenes de la matriz española<sup>150</sup>. Lo que hoy llamaríamos un *holding*. Pero Gonzalo Losada fundó su editorial el 18 de agosto de 1938 como una sociedad anónima siendo él su presidente y Enrique Pérez como vicepresidente, secundados, como otros accionistas, por Guillermo de Torre –quien también había laborado para Espasa-Calpe-, Atilio Rossi, Amado Alonso, Pedro Henríquez Ureña y nuestro Francisco Romero; poco después se sumarían Luis y Felipe Jiménez de Asúa, Teodoro Becú y Lorenzo Luzuriaga. “Losada, de ideas liberales y republicanas, repudió la inclinación franquista que había adoptado Espasa-Calpe durante la guerra, la cual acabó por condicionar su política de publicaciones. Por eso, decidió iniciar su aventura editorial en solitario”, informa Larraz<sup>151</sup>. Y, desde el principio de esta editorial, Romero se hizo cargo de la “Biblioteca Filosófica”, que se caracterizó, como ya dije, por la invaluable labor de difusión (cultural) de los grandes pensadores y

---

<sup>148</sup> Íd.:33-4.

<sup>149</sup> 2006a:91.

<sup>150</sup> Cf. Diego Op.Cit.:92.

<sup>151</sup> 2010:92.

filósofos de todos los tiempos, poniendo al alcance de la educación filosófica y la formación espiritual del gran público de habla hispana, en especial el latinoamericano, este notabilísimo venero ideológico y espiritual de la cultura universal, en esmeradas versiones y traducciones llevadas a cabo por notables especialistas de la época.

En lo que respecta al Perú, encuentro coincidente la información anterior con aquella proporcionada por los historiadores peruanos Alberto Flores Galindo y Manuel Burga para este período, en el sentido de que una oleada migratoria, durante la década del '20, trajo consigo una generación, la del Oncenio, que se incorporó a la universidad, al periodismo o a las profesiones liberales, y, a la postre, se mostró más interesada por la 'cuestión nacional', asumiendo posiciones críticas frente a la oligarquía y su república aristocrática. Este movimiento, de nueva intelectualidad, tuvo como correlato la aparición de lectores, algo sin duda asociado a la proliferación de revistas y la producción intelectual crítica, expresiones de la explosión editorial producida en América Latina por entonces; como corroboran Flores y Burga, "en las primeras décadas de este siglo se produce un significativo ascenso en el número de lectores, fenómeno que se manifiesta en la apertura de librerías y de nuevas editoriales, siendo uno de los casos más conocidos la librería y editorial Rosay. El otro notable caso fue la editorial Minerva, establecida por Mariátegui"<sup>152</sup>. Considero que este evento, de alguna manera, debe estar relacionado con el ascenso intelectual producido en la Europa ochocentista debido a los cambios impulsados en los sistemas educativos, que ensancharon, como informa Charle, la vida espiritual y cultural de los pueblos europeos, desde la segunda mitad del siglo XIX, generando un gran aumento de demanda cultural y de formación, ampliándose el público potencial de los libros y las revistas publicadas; nada más, entre 1850 y 1911, la producción bibliográfica en Alemania y Francia casi se cuadruplicó, y en Inglaterra, de 2600 libros publicados en 1850, se pasó a más de 12 000 los publicados en 1911<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> 1979:170-1.

<sup>153</sup> Cf. Charle 2000:84ss.

Este evento estuvo asociado al ascenso social de las capas medias, entre quienes había cultivados consumidores de cultura histórica, literaria y filosófica. Este crecimiento intelectual, que sin duda favoreció la ‘normalización’ de la filosofía, estuvo asociado a un cambio educacional muy significativo, aun cuando esta emergente vida intelectual no se circunscribió solo a la universidad, porque, como nos informan ambos historiadores, se desarrollaron posiciones antiacadémicas, “(...) que llevan a la burla del eruditismo que había caracterizado a la generación anterior, para la cual fue una verdadera divisa afirmar que el Perú se salvaría bajo el polvo de una biblioteca”<sup>154</sup>. Y, sobre la proliferación de producción académica escrita durante el Oncenio, ambos historiadores nos informan que hubo una profusa oleada de periódicos y revistas fundadas desde comienzos de la década de los veinte, y que “la mayoría de estas publicaciones tenían un carácter político o informativo, pero llama la atención que entre 1918 y 1928 continuasen aumentando las publicaciones que tenían un contenido literario y artístico. Crecieron significativamente las llamadas oficiales (lo cual como es obvio está en correspondencia con la expansión del Estado) y las de carácter comercial e industrial, a la vez que persistieron las que tenían cariz religioso”<sup>155</sup>. Y eso que al Perú no vino un Ortega a impulsar nada.

Me parece claro que la actividad normalizadora impulsada por Romero con su propia actividad filosófica y cultural se ha beneficiado con los estrechos lazos literarios que desde antiguo –aún desde mucho antes de la primera llegada de Ortega a la nación sureña- venían desarrollándose entre España y la Argentina; lazos que, como explica la profesora Zuleta –que ha estudiado a fondo el tema-, “(...) si bien duraban desde hacía más de cuatro siglos, se habían ido reestructurando en profundidad a partir de la emancipación argentina”<sup>156</sup>. El espacio cultural común hispanoargentino venía reforzándose mediante múltiples contactos directos e intercambios, como también por medio de un comercio editorial que, pese a las dificultades, se mantuvo activo, al extremo “(...) que la Argentina llegó a ser el mercado más

---

<sup>154</sup> Íd.:171.

<sup>155</sup> Íd.:172.

<sup>156</sup> 1999:12.

importante para la industria editorial española, con el apoyo de las librerías que vendían, principalmente, libros del mismo origen”, dice Zuleta<sup>157</sup>. En 1869 se fundó el diario *La Prensa*, y en 1870, *La Nación*, siendo los inmigrantes españoles los principales consumidores y animadores del fomento de una cultura ilustrada, aunque “(...) también comerciantes o industriales que, habiendo llegado con escasas letras, se lanzaron fervorosamente a perfeccionar su educación. E incluso, los alfabetizados recientes que se convirtieron en asiduos lectores de periódicos”, escribe Zuleta<sup>158</sup>. Asimismo, agrega, se mostraban proclives muchos “(...) argentinos que, por tradición o por gusto, se inclinaban hacia lo hispánico dentro de un ambiente universalista más proclive al disfrute ecléctico de otras culturas”<sup>159</sup>. Este fue, pues, el ambón desde el cual Romero habló, en 1940, de la entrada de la filosofía en Latinoamérica en una etapa de ‘normalización’.

Para los fines de su labor normalizadora, fue muy importante la actividad que Romero hubo de desplegar desde la “Biblioteca Filosófica” de Losada. ¿Qué otro significado podría adjudicársele al hecho de traducir y difundir entre el público lector latinoamericano a los grandes pensadores y clásicos de la cultura canónica universal? ¿Y qué otro a divulgar aquí mismo las grandes realizaciones culturales de los propios escritores y autores latinoamericanos? Como señala Larraz, “si exceptuamos las ediciones de la Revista de Occidente en los años veinte y treinta, la Biblioteca Filosófica de Losada fue en su tiempo la mayor aportación editorial al pensamiento en lengua española junto con la colección de Filosofía del Fondo de Cultura Económica”<sup>160</sup>. Sin embargo, pienso que, más allá del puro esfuerzo editorial que suponía el hecho de poner al alcance del gran público latinoamericano las obras de los grandes pensadores de todos los tiempos, es factible constatar detrás de ello un gran esfuerzo por descubrir y afianzar una *identidad* cultural latinoamericana que involucra al continente entero en esa

---

<sup>157</sup> Íd.:19.

<sup>158</sup> Ibíd.

<sup>159</sup> Ibíd.

<sup>160</sup> Íd.:96.



búsqueda y le compromete en la tarea tesonera de su consecución y ubicación en el concierto espiritual mundial.

Este fue Francisco Romero, el principal ‘normalizador’ de la filosofía en Latinoamérica. Y hoy, a más ya de medio siglo<sup>161</sup> de la desaparición física de este insigne maestro del pensamiento hispanoamericano, y a más de 80 años de la primera formulación que hizo de su tesis sobre la ‘normalidad’ filosófica en Latinoamérica, quisiéramos recordarlo presentando algunas consideraciones acerca de este aspecto de su reflexión que ha calado hondamente en el pensamiento filosófico hispanoamericano y que, sin duda, ha tenido y tiene también profundas implicaciones *actuales* inclusive en el plano educacional.

---

<sup>161</sup> Los inicios de esta investigación datan del 2005.

## Capítulo 2

### ¿QUÉ HA DICHO ROMERO SOBRE LA NORMALIDAD FILOSÓFICA LATINOAMERICANA?

#### 2.1. *Ante todo, ¿cómo entiende Romero la filosofía?*

La ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica de la que nos habla Francisco Romero supone, en principio, dejar en claro en qué consiste para él *esta filosofía*; vale decir, *¿qué es* la filosofía (que se ‘normaliza’) para Romero, cómo la entiende él? Veamos.

En primer término, en 1950, en un brevísimo artículo, Romero señala un importante ámbito para la filosofía, como el de la *conciencia*. Comenzaba escribiendo que “es muy difícil decir en concreto lo que es la filosofía: cuando se recorren las definiciones que han sido propuestas, sorprende su diversidad”<sup>162</sup>. Pero, esta ‘diversidad’ no es perjudicial y más bien es comprensible, “(...) porque responde a las distintas concepciones de lo que es primerísimo y capital en el pensamiento y en la vida del hombre”, dice<sup>163</sup>, lo cual, algunas veces, ha parecido ser el conocimiento, y otras, la acción. Desde la tradición europea antigua, la filosofía jamás ha sido unívocamente entendida, de modo que no debería sorprendernos que, ahora en proceso de ‘normalización’ en Latinoamérica, siga ese mismo camino. Algunas veces, en efecto, la filosofía ha parecido como dedicada a un abarcamiento del conjunto del mundo, “(...) concibiendo dentro de él al hombre como parte o miembro suyo (...)”<sup>164</sup>, es decir, no centrándose únicamente en el hombre sino incorporando a este al conjunto de lo real; y, otras veces, el énfasis ha sido puesto más en el hombre mismo, “(...) en la convicción de que sus módulos y categorías

---

<sup>162</sup> 1950b:32.

<sup>163</sup> *Ibíd.*

<sup>164</sup> *Ibíd.*

determinan el conjunto cognoscible, lo piensan y lo valoran según leyes que le son propias”<sup>165</sup>, con algún carácter más antropológico. Esta doble perspectiva para entender a la filosofía está vinculada, pues, a su *historia*, en cuyo seno queda patentizado que la filosofía representa el esfuerzo *consciente* por el conocimiento, “(...) en cuanto anhelo y esfuerzo de ser más conciencia, de arribar a sus límites, de agotar las posibilidades de lo consciente”<sup>166</sup>, dado que lo característico del ser humano, en general, es ser una *conciencia*. De los animales no cabe predicar este atributo, pero no así del hombre, por cuanto este “(...) nace propiamente como tal cuando tiene conciencia de objetos, y persevera como hombre perseverando en el uso de su conciencia, lo que naturalmente lo lleva a las conciencias reflejas: conciencia de cada actividad consciente suya, conciencia de los principios y fines, conciencia hacia el límite”<sup>167</sup>. De ahí que la filosofía señale un derrotero para el ser humano, con prescindencia de los logros que obtenga: siendo el hombre una criatura *consciente*, es *inevitable* para él la filosofía; esta es para él una necesidad esencial. “Esquivar la filosofía es detenerse a mitad de camino en la marcha iniciada al salir de la animalidad. La filosofía tanto como una dignidad, es una fatalidad para el hombre”, agrega Romero<sup>168</sup>.

En un segundo papel, originalmente fechado hacia 1953, insistiendo en la misma perspectiva que el anterior, Romero nos advierte que lo propio del ser humano es ser un sujeto, un yo, una *conciencia* del mundo, dentro de cuya conciencia este “se percibe a sí mismo como una entidad permanente a través de los cambios de su existencia, y cuenta con el mundo que lo circunda, que concibe en cada momento rebasando por todos lados su existencia inmediata, como algo que se extiende por el espacio, que ha sido antes y que continuará siendo después”<sup>169</sup>. La conciencia humana, así, solo *constata* lo que es, y no puede modificarlo, por lo cual necesita el conocimiento reflexivo o crítico, que es una búsqueda

---

<sup>165</sup> *Ibíd.*

<sup>166</sup> *Ibíd.*

<sup>167</sup> *Ibíd.* Actividad *seconsciente*, como diría Ortega.

<sup>168</sup> *Ibíd.*

<sup>169</sup> 1961c:7.

voluntaria y consciente. Dicho saber crítico puede ser o la ciencia o la filosofía, la cual, históricamente o de hecho, no ha nacido como prolongación o complemento del saber científico, pero todo saber científico remite a planteos filosóficos, los suscita efectivamente muchas veces, y se puede sostener una secuencia lógica entre los conocimientos de las ciencias y aquellos de la filosofía.

Así las cosas, la filosofía cumple un papel *problematizador* cuando reconoce, por ejemplo, que “(...) la estructura cognoscitiva sensible del hombre, en la que participan los sentidos, no proporciona una versión adecuada y final de los hechos”, recuerda Romero<sup>170</sup>. No es un simple complemento de la ciencia, “(...) pero los planteos científicos desembocan necesaria y lógicamente en cuestiones filosóficas, inexcusables si se prosigue la dirección ínsita en el conocimiento humano desde sus comienzos (...)”<sup>171</sup>. La particularidad de los saberes científicos, prosigue Romero, “(...) exige un saber que apunte a esa visión armónica y plausible de la totalidad de que el hombre parece no poder prescindir y que fragua en las suposiciones del mito cuando no las elabora en la meditación filosófica”<sup>172</sup>, y en virtud de esa armonización y continuidad de los saberes, cabría hablar de una ontología o total consistencia del saber, “(...) ajena a su constitución histórica, en la cual son perceptibles una trabazón y continuidad que abarcan, sin excepción, todos los géneros del conocimiento, desde las primeras tesis del saber ingenuo hasta las más elevadas cimas de la ciencia y de la filosofía”<sup>173</sup>. No obstante, esta estructura no quita que el saber crítico ha tenido una marcha histórica en la cual la filosofía, como dice Romero, se ha adelantado al saber estrictamente científico, elaborándose interpretaciones críticas cuando aún no era posible un examen científico de los fenómenos. Con la filosofía se trata de una aspiración a un saber último y total cuyo origen está en la *admiración* y que de suyo supone *problematización* y puesta en cuestión. La filosofía no se sitúa pasivamente ante el mundo, como en la postura ordinaria, en la cual

---

<sup>170</sup> Íd.12.

<sup>171</sup> Ibíd.

<sup>172</sup> Íd.:12-3.

<sup>173</sup> Íd.:13.

“(…) nos parece natural que el mundo sea como es, lo aceptamos implícitamente y solo nos preocupa especificar sus modos y aspectos en la medida conveniente para orientarnos en él, para acomodar nuestra vida a su realidad patente”<sup>174</sup>, con lo que queda señalada una dimensión inicialmente *práctica* en el conocimiento humano; por el contrario, en la postura filosófica, todo es puesto en tela de juicio, “(…) porque todo se nos aparece de primera intención discutible y como tal lo mantenemos mientras no nos ofrezca sus razones o justificaciones”<sup>175</sup>.

El filósofo se extraña de la realidad problematizándola, y aun problematiza todo cuanto se diga de ella. Incluso, se puede concebir a la filosofía como un saber sin supuestos, “(…) esto es: un saber que no reconoce ninguna presuposición, ninguna base admitida de antemano”, observa Romero<sup>176</sup>. Siendo la filosofía un saber *problémico* por excelencia, entonces, a diferencia de las ciencias, que dan por supuesta la existencia irrecusable e irrevisable del mundo, “la filosofía convierte todo esto en problema, con muy distintas soluciones”<sup>177</sup>. El hecho de ser un saber sin supuestos es acaso la más importante distancia que separa a la filosofía de las ciencias, pero, en rigor, más resulta ser un ideal epistémico que un hecho real, porque, por ejemplo, para los racionalistas (antiguos y modernos), la razón es el supuesto más importante, mientras que la fe lo es para la teología y la filosofía medievales.

En los primeros momentos de su historia, la indagación filosófica se centró en el *ser*, para luego, en la modernidad, prestar más atención al tema del *conocer*. “La noción de ser es más general que la de saber y la pone bajo sí, porque el saber es un modo de ser: el ser incluye ontológicamente al conocer; pero todo ser, para nosotros, se configura teóricamente, filosóficamente, mediante el conocer: el conocer envuelve gnoseológicamente al ser”, escribe Romero<sup>178</sup>, aun cuando los resultados a que arriben los filósofos sean dispares entre sí o no necesariamente concordantes. Pero, por discordantes que sean los

---

<sup>174</sup> Íd.:16.

<sup>175</sup> Ibíd.

<sup>176</sup> Ibíd.

<sup>177</sup> Ibíd.

<sup>178</sup> Íd.:20.

resultados del conocimiento, está la *unidad* del ser al cual están referidos todos los conocimientos o de la cual estos son como capítulos correspondientes; lo cual, a su vez, sugiere una inevitable *correlación* entre los distintos tipos de saberes. De ahí que se hace necesario examinar con más detenimiento cuáles son las *relaciones* de la filosofía con otros saberes, tarea esta que Romero reservó para otro papel, que data de 1958<sup>179</sup>, en el cual, de arranque, busca comparar la experiencia filosófica con otras experiencias que, de un modo u otro, están relacionadas al conocimiento. Este escrito romeriano está organizado en dos grandes partes: la primera se refiere a “la filosofía y el filósofo”, y la segunda a “las alianzas de la filosofía”. En la primera parte, titulada precisamente “la filosofía y el filósofo”, Romero compara la experiencia filosófica sucesivamente con la religión, con la ciencia y con la poesía. Dado que, para los fines de examinar de qué índole era la filosofía en situación de ‘normalización’ como la concibió Romero es preciso conocer con algún detalle lo que Romero entendía por filosofía, conviene entonces que aquí revisemos un poco esta comparación que Romero establece con las otras formas o experiencias vinculadas al conocimiento, para no quedarnos en el plano exclusivamente teórico y apreciar cómo se dan en Romero dichas relaciones sobre todo en la cotidianeidad.

Así como la filosofía, la religión supone una concepción de la realidad, que abarca una concepción del hombre, una apreciación de su puesto en el cosmos y un sentido a la vida, lo cual le da un contenido *ético*; incluso, algunas filosofías –vºgº, el platonismo, por ejemplo- comparten con la religión una idea acerca de la *salvación*, esto es, “(...) una reconducción del hombre a cierto estado o situación en que se cumplan y satisfagan las demandas supremas del espíritu”, señala Romero<sup>180</sup>. También entrarían en esta comparación aquellas filosofías de fuerte acento social, aunque nieguen la divinidad, porque, agrega, son “(...) sistemas que no se quedan en el mero conocer, sino que se ocupan en enderezar al hombre hacia lo que ellas entienden como sus fines últimos, para que su destino se

---

<sup>179</sup> Cf. Romero 1958a.

<sup>180</sup> 1958a:11.

cumpla”<sup>181</sup>. Pero, si se asemejan en esto, ¿en qué se diferencian? Para comenzar, la religión se refiere a la *reverencia*, mientras que la filosofía, al *conocimiento*. “La experiencia religiosa de lo santo, de lo divino, lleva consigo el sentimiento de dependencia respecto a una instancia a la que se le reconoce incomparable dignidad, dependencia que se traduce en voluntario acatamiento, en total supeditación”, dice Romero<sup>182</sup>, y esa actitud de sometimiento sin más es el rasgo más típico del espíritu religioso. En cambio, la filosofía comporta una actitud *cognoscente* más que *creyente*; “busca aclaraciones, precisiones; cuando organiza sus tesis, no arriba a una dogmática, sino a un sistema fundado críticamente”, nos precisa Romero<sup>183</sup>. En tanto que la actitud religiosa supone *entrega*, la filosofía es más bien *distancia crítica* de la realidad; y, aun cuando ambas actitudes coincidan en una misma y única persona, se trata de posiciones distintas con enfoques distintos.

Otra relación muy importante, a la que Romero dedica varias páginas, es la que mantiene la filosofía con la ciencia. A diferencia de las ciencias, advierte que la filosofía es un saber *total*, que “(...) es o aspira a ser saber de todo en su totalidad, esto es, saber de cuanto hay y hasta en sus últimas raíces”<sup>184</sup>. De esta aspiración brotan dos más, a saber, la renuncia a los *supuestos* y la *problematicidad*. Todo *supuesto* debe ser sometido a crítica y solo da por probado lo que él mismo acierta a probar; y, al mismo tiempo, debe ser *problematizado*. Conforme avance la investigación del filósofo, tanta más *problemática* se tornará la filosofía y se descubrirán más y nuevos *problemas*. La búsqueda de la ‘totalidad’ o del conjunto arribará a una forma natural, que es el *sistema*, lo cual constituye uno de los vicios de la filosofía ya que es la tendencia en los filósofos la elaboración de sistemas o conjuntos sistémicos de proposiciones lógicamente articuladas sobre la realidad.

---

<sup>181</sup> Íd.:11-2.

<sup>182</sup> Íd.:12.

<sup>183</sup> Ibíd.

<sup>184</sup> Íd.:15.

La aspiración a la visión *totalizadora* no necesariamente significa que la meditación filosófica deba arribar a un ‘sistema’ completo, porque “pensar filosóficamente, desde cierto punto de vista, no es necesariamente abarcar el conjunto, sino pensar tomando en consideración el conjunto, contando con él”, advierte Romero<sup>185</sup>. Los temas de la indagación filosófica forman parte del conjunto de lo real, por lo cual se puede entender con Romero que “(...) toda reflexión de efectivo tono filosófico tiene dos asuntos: el asunto especial que destaca en primer plano, y todo lo demás”<sup>186</sup>. Pensar filosóficamente en algo es, en algún sentido, pensar en el *todo*, y “la presencia constante de *lo otro*, de todo cuanto está más allá de lo que interesa de cerca en cada instante, contribuye a otorgar su peculiar matiz a la averiguación filosófica”<sup>187</sup>, lo cual resulta comprensible si consideramos que “(...) el conocimiento filosófico aspira a ser saber último y fundamental, y no hay cabal conocimiento de algo sin el conocimiento de todo lo demás”<sup>188</sup>. Hay aquí un asunto contextual: un tema especial puede sin embargo hacer que concurran los demás. Mientras que la filosofía es un saber *totalizador*, las ciencias son *particularistas* “(...) en el sentido de que en lo particular solo le interesan algunas particularidades”, dice Romero<sup>189</sup>. El científico es, pues, un *especialista*.

Otro detalle de la diferencia entre el científico y el filósofo está referido a la *proximidad* de los objetos de la investigación científica, a diferencia de los filosóficos, que son menos concretos y/o más abstractos. El control empírico de los objetos científicos, sujeto a los hechos, señala otra importante diferencia entre ambos enfoques. La experiencia científica lleva la marca de lo empíricamente *objetivo*, a diferencia de la filosófica, teñida de *subjetividad* aunque requiere a posteriori una construcción objetiva que la justifique. Las experiencias filosóficas son, por lo común, íntimas, de la conciencia; “el filósofo halla en su conciencia los hechos, las intuiciones, nociones o suposiciones con los cuales

---

<sup>185</sup> Íd.:18.

<sup>186</sup> Íd.:19.

<sup>187</sup> Ibíd.

<sup>188</sup> Ibíd.

<sup>189</sup> Íd.:21.



trabaja. Unas veces parte de experiencias plurales, y meditando sobre ellas, agregándoles sucesivamente otras concordes, por paulatina integración, establece su doctrina; otras veces arranca de una experiencia total a la que busca dar contornos precisos, hasta llegar a convertirla en una concepción satisfactoria y comunicable”, explica Romero<sup>190</sup>. Son intuiciones o pensamientos, que no siempre habrán de encontrar sustento empírico. El Yo fichteano o la Voluntad según Schopenhauer constituyen algunos ejemplos de eso. Por ello es que algunos entienden a la filosofía como una suerte de *teoría del sujeto*, pero, a decir verdad, la filosofía, a lo largo de su historia, ha sido objeto de muy variadas y hasta disímiles formas de ser entendida; “es que ha revestido, de época a época, de un pensador a otro, formas tan distintas que no es cómodo reducirlas a un común denominador. Unas veces ha sido taxativamente la doctrina del todo, y otras la del sujeto, la del hombre; unas veces ha sido la ciencia de los grandes principios, y otras ha aspirado a ser la enciclopedia del saber; unas veces se ha puesto bajo el imperio de la creencia, y otras ha proclamado su propia, irrenunciable autonomía; unas veces ha sido teoría estricta, y otras, más bien, meditación sobre la vida, con la intención de estatuir normas y fines para la práctica”, dice Romero<sup>191</sup>. Y esto, según lo que se haya entendido sobre qué es lo principal o lo más importante en la demarcación de la filosofía.

Sin embargo, no es suficiente la sola subjetividad del filósofo, puesto que “la experiencia íntima del filósofo, viva y espontánea, expresada como tal y sin las elaboraciones y contrastes capaces de conferirle objetividad, solidez y congruencia, no llega a ser filosofía”<sup>192</sup>, señala Romero, y esto significa que puede confundirse con otras perspectivas, como la poética, por ejemplo, sin menoscabo de que aspira a la verdad. La trabazón que hay entre el filósofo y su obra no es la misma que hay entre el científico y la suya, ya que, como indica Romero, “producida la obra del científico –y también, en cierto respecto, la del poeta- queda roto el vínculo entre el creador y lo creado, la obra habla por sí y la

---

<sup>190</sup> Íd.:25.

<sup>191</sup> Íd.:31-2.

<sup>192</sup> Íd.:33.

posteridad puede desentenderse del autor. En cambio, entre la creación filosófica y el filósofo hay un cordón sutil pero fuerte, un cordón cuyos hilos tienen los unos el color gris de la teoría y los otros el color verde o rojo de la vida, que nunca se rompe del todo, que, a la distancia de los siglos, sigue atando el *Timeo* al hombre Platón, la *Ética* al hombre Spinoza, la *Doctrina de la ciencia* al hombre Fichte”<sup>193</sup>.

Finalmente, Romero examina la relación de la filosofía con la poesía. “La experiencia poética, por su parte, es subjetiva y nunca deja de serlo, si bien necesita también de una forma que la saque de la cerrada subjetividad del poeta y la haga accesible a cualquier subjetividad, a cualquier sujeto capaz de revivirla y comprenderla”, escribe Romero<sup>194</sup>. El filósofo busca armar un cuerpo teórico más allá de la visión corpórea que ofrecen los sentidos; “el filósofo tiende a una verdad; el poeta expresa verdades que son sus múltiples impresiones ante la realidad, verdades que pueden y suelen ser cambiantes, como son varios los aspectos que la realidad le ofrece, como es varia la disposición del ánimo poético”, dice Romero<sup>195</sup>. Es decir, el filósofo adhiere a una doctrina teóricamente perfilada; en cambio, el poeta, señala Romero, “(...) puede ser sucesivamente y sin contradicción pesimista y optimista, cristiano y pagano, vuelto hacia el fondo absoluto de las cosas y seducido por el múltiple esplendor de las formas sensibles, afirmador reverente de lo intemporal y atraído apasionadamente por la temporalidad perecedera”<sup>196</sup>. El poeta da testimonio de la realidad, que en realidad es su testimonio, los ecos que la realidad despierta en su espíritu resonante. La evidencia poética no requiere de contrastación; el poeta ennoblece la realidad, “(...) derrama sobre ella el haz luminoso de su entusiasmo, y a su mágico conjuro hasta lo pequeño y lo mezquino se engrandecen, porque les ciñe alrededor el halo misterioso del prestigio estético”<sup>197</sup>, y, así, la poesía transfigura y redime la realidad. Frente a un determinado hecho

---

<sup>193</sup> Íd.:36-7. Es notorio el contenido *moral* de esta concepción de la filosofía, sin duda clave en su idea de la ‘normalidad’ filosófica.

<sup>194</sup> Íd.:43.

<sup>195</sup> Íd.:45.

<sup>196</sup> *Ibíd.*

<sup>197</sup> Íd.:46.

histórico, entonces, el historiador quiere saber qué ha pasado, ciñéndose a reconstruir los hechos en base a documentos o testimonios; el filósofo, por su parte, querrá saber qué representó ese hecho para el sentido de la cultura humana; y, el poeta querrá forjar una realidad nueva, reformular la que hay: como dice Romero, “el poeta forja una realidad nueva, por muchos que sean los elementos que toma de prestado; dentro de él se configuran y yerguen el personaje y el acontecimiento épicos, el conflicto trágico, el estremecimiento íntimo que cuaja en la expresión lírica”<sup>198</sup>, para luego agregar que “y no solo se va creando de este modo un mundo nuevo, el orbe estético, sustantivo y consistente por sí, sino que la realidad efectiva misma recibe un reflejo, un destello de la gracia inefable del arte, que en adelante la ennoblece y dignifica al alumbrar las esencias poéticas encerradas en ella”<sup>199</sup>.

Se ha dicho ya que la producción científica es objetiva, independiente del investigador y consiste en un sistema de tesis controlables; entretanto, la obra del poeta pretende expresar y valer por ella misma, sin apuntar a nada exterior. Por ello, tanto el científico como el poeta quedan excluidos de sus productos, y la obra del filósofo también pretende bastarse a sí misma, hablar exclusivamente por ella misma, “pero ni es toda ella claramente controlable, como la del científico, ni cerradamente insular, como la del poeta, porque solo vale por su referencia a algo que le es externo, a la realidad. Lo subjetivo y lo objetivo se funden en ella, con la peculiaridad de que la materia subjetiva aspira a la suma objetividad”, finaliza Romero<sup>200</sup>.

En la segunda y última parte de su papel, titulada “las alianzas de la filosofía”, Romero discute sucesivamente los aspectos que permiten a la filosofía establecer sendos vínculos con la religión, las ciencias, la psicología, las artes, la política y la historia, respectivamente. El fundamento común es que, siendo todas estas actividades intereses humanos, “(...) la filosofía acoge en sí todos los motivos y preocupaciones que ocurren en el hombre, en primer lugar para indagarlos y componer con ellos un

---

<sup>198</sup> Íd.:47.

<sup>199</sup> Íd.:48.

<sup>200</sup> Íd.:48-9.

cuadro teórico de todo lo cognoscible y pensable, pero también, en ciertos casos, con la pretensión de destilarlos en esencias que, al ser asimiladas e incorporadas funcionalmente al espíritu, se conviertan en sabiduría, y en otros, con el designio claro y directo de señalar fines y pautas, sirviendo así para orientar la conducta”, escribe Romero<sup>201</sup>. Todo lo humano importa a la filosofía, y con todo construye un cuerpo teórico acerca de lo real pero también *sabiduría*, pautas para la recta orientación de la conducta. Así las cosas, una alianza de la filosofía con alguno de estos dominios de la actividad humana supone, por un lado, un *acogimiento* de ellos, examinándolos críticamente, destilándolos con espíritu *totalizador*, vinculante; pero, por otro lado, supone una actitud de *compromiso* de la filosofía con estos otros dominios que también tienen como motivo de interés común al ser humano como totalidad, realidad y misterio; *compromiso* cuyo eje central es, pues, el ser humano. Ver qué de común en cuanto al hombre hay entre estos diversos campos de la actividad cognoscitiva humana, en terrenos fronterizos que delinean una similitud con una *concepción del mundo*<sup>202</sup>.

Veamos qué nos dice Romero a propósito de cada una de estas aludidas alianzas. Tocante, en primer lugar, a la alianza entre filosofía y religión, dice Romero que han sido y siguen siendo frecuentes, y adopta dos formas capitales: “(...) como resuelta supeditación a una creencia dogmática (escolástica), y como libérrima indagación del principio religioso, en muy varios estilos (Spinoza, deístas, Feuerbach)”, señala Romero<sup>203</sup>, teniendo algunas posiciones intermedias en donde, “(...) sin dudar de la solidez del dogma, la filosofía emprende la aclaración de ciertos problemas religiosos con sus propios recursos (existencia de Dios, en Descartes; problemas de la libertad y del mal, en Leibniz; modos de acción de la divinidad, en Malebranche y Berkeley)”, agrega Romero<sup>204</sup>. Otro ejemplo histórico de este tipo de entendimientos de la filosofía son los sistemas orientales.

---

<sup>201</sup> Íd.:51.

<sup>202</sup> Interesante concepto que permite entender mejor cómo Romero veía a los *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica.

<sup>203</sup> Íd.:53.

<sup>204</sup> Ibíd.

Con relación a las alianzas de la filosofía con las ciencias, son, como advierte Romero, de muy diversos géneros; por ejemplo, están los vínculos históricos entre filosofía y matemática; también con la física, al explicar la mecánica y la dinámica del universo y lo real, lo que propició una identificación de roles y funciones entre las ciencias naturales y la filosofía, puesto que “mientras prepondera el mecanicismo, lo mecánico viene a ser concebido como el fondo ontológico de la realidad física, y en su examen ciencia y filosofía van a una. Aquí ya no se trata tanto de una alianza como de una identidad: ciencia y filosofía coinciden en buena parte durante el siglo XVII (...)”<sup>205</sup>. De alguna manera, ese vínculo entre matemática y filosofía, en el siglo XVII, remite al *racionalismo* entonces en boga; empero, el vínculo reside en la pretensión del discurso matemático de erigirse en el instrumento intelectual más apto para resolver todos los problemas en los términos ideales, procurando una explicación unitaria de los fenómenos, ya que, como observa Romero, “si el interés científico hubiera mostrado preferencias por la biología y aun por la química, si la indagación de lo humano hubiese aspirado a una doctrina concreta de los fenómenos sociales, todo esto, por su alejamiento de la estricta racionalización matemática, no hubiera permitido aquella fraternidad de filosofía y ciencia que tuvo lugar bajo el signo cartesiano de lo claro y lo distinto”<sup>206</sup>. Y así, la *historia* misma solo se limitaría a ser una fría e impersonal descripción o narración de hechos aparentemente sucesivos e inconexos entre sí.

Esta alianza de la filosofía con las ciencias ha atravesado también por otro tipo de avatares. Por ejemplo, en el siglo XVIII se produjo un nuevo tipo de alianza debido a las impugnaciones empiristas contra la doctrina racionalista, por un lado, y a la ley de gravitación newtoniana, por otro lado; como indica Romero, “la coordinación de ciencia y filosofía no se establece en ella por una conformidad de raíz entre filosofía y ciencia, como en el racionalismo, ni por la meditación sobre los resultados científicos, como luego en Comte y otros positivistas, sino mediante la aceptación del *factum* científico

---

<sup>205</sup> Íd.:55.

<sup>206</sup> Íd.:58.

y el examen de la estructura del sujeto cognoscente, con la interpretación de la legalidad científica como proyección objetiva y externa de los moldes universales de la razón”<sup>207</sup>. En el caso de la época de influencia positivista, también fue muy íntima la alianza entre filosofía y ciencia; por ejemplo, “(...) aparece la pretensión de extraer la metafísica de la ciencia, elevando a la dignidad de postulados filosóficos los principios supremos de la ciencia, de la física en primer lugar”<sup>208</sup>, tratando de hacerse una destilación de patrones metafísicos de la actividad científica y consagrando a la física como reina de entre las ciencias. Esta dirección recibió un gran espaldarazo con el naturalismo darwinista, que proporcionó la clave para reducir los fenómenos vitales a explicaciones causales, suministrando una teoría que explica la aparición de la finalidad como mera consecuencia del juego de las causas.

Romero se refiere a continuación a la alianza de la filosofía con la psicología, la que ocurre, dice, de dos maneras principales: “(...) como implantación de la reflexión filosófica en el terreno psicológico, en los términos de un psicologismo que relativiza todo conocimiento y concibe también los valores como dependientes de la psique; y como atribución de los caracteres de suma inmediatez y de originalidad a la autoexperiencia, la que así es interpretada como una experiencia metafísica”<sup>209</sup>. Un ejemplo de la primera es Protágoras, los sofistas, los empiristas y el evolucionismo, y la segunda, en Schopenhauer, Maine de Biran, Bergson, etc. La primera forma de alianza propicia un relativismo en general, mientras que la segunda alimenta un absolutismo metafísico, al supeditar la experiencia subjetiva inmediata a la metafísica.

Tocante a las alianzas de la filosofía con las artes, en especial con la poesía, un ejemplo de dicho consorcio es el que se presenta en los antiguos poemas cosmogónicos y míticos; “(...) como casi toda la cultura humana, la filosofía no puede negar su raigambre poética y aun debe proclamarla”, anota

---

<sup>207</sup> Íd.:60. La cursiva es suya.

<sup>208</sup> Íd.:61.

<sup>209</sup> Íd.:71.

Romero<sup>210</sup>, y cita como ejemplos a la *Divina Comedia* y al *Fausto*, que muestran cómo el poeta no va a la zaga con los pensadores. El repaso histórico señala los hitos fundamentales que se han producido entre estos dos dominios de la actividad humana. Ahí están los casos de Schelling, Schopenhauer (en este, en especial la música), el caso de Nietzsche, cuyo verbo nos lo muestra como un gran poeta pese a sus propósitos filosóficos.

Otra alianza importante de la filosofía es con la política. En algunos casos, venturosa alianza, y en otros, una suerte de ilícito contubernio. Romero remarca, respecto de esta alianza, que “en general, cualquier incitación externa puede ser favorable para la filosofía, aun la promovida por una grave conmoción social, si el filósofo se mantiene dueño de sí y no claudica ante la coacción o el desconcierto”<sup>211</sup>. Un ejemplo interesante de este tipo de alianzas de la filosofía sucede cuando también se involucra aquí el factor religioso, porque la filosofía se torna confesional y se supedita al poder político, al cual, así, se le adjudica un carácter religioso: “el ejemplo más desdichado de una falsificación de la filosofía que la condena a la anulación, al desposeerla de su constitutivo e inalienable derecho a buscar la verdad por su cuenta (que implica el derecho a equivocarse igualmente por su cuenta), lo proporcionan los regímenes políticos autoritarios, o, más bien, quienes consienten en mantener la ficción de filosofar, mientras repiten consignas o se adaptan a los fines de la propaganda”<sup>212</sup>; esto significa desnaturalización de la filosofía para metamorfosearla en mera retórica.

Una última alianza a la que Romero dedica su atención es la que vincula a la filosofía con la historia; alianza que tiene un jaez bastante similar al anteriormente visto entre filosofía y política. El consorcio entre filosofía y matemática y física, en el siglo XVII, incluía el desdén por lo puramente fáctico, incluyendo aquí lo histórico, cuyo interés se remonta al siglo XVIII “(...) pero lastrado con una pervivencia de las predilecciones racionalistas por lo abstracto y lo general que le dificulta la

---

<sup>210</sup> Íd.:73.

<sup>211</sup> Íd.:77.

<sup>212</sup> Íd.:77-8.

comprensión adecuada de la efectiva vida histórica (...)”<sup>213</sup>, dando paso luego, hasta el siglo XIX, a una concepción diferente, con Herder y Hegel<sup>214</sup>. Se incorpora, así, al orden cósmico, el ámbito histórico, y “la realidad concreta, una hasta entonces para el filósofo, se ha partido en dos, y la porción correspondiente a lo cultural-histórico da lugar a un activísimo trabajo de indagación y teorización”<sup>215</sup>, con lo cual hará su aparición el interés por el asunto histórico y la *cultura*. Por otro lado, la lectura *histórica* de la filosofía le permitió una nueva mirada de su propia trayectoria, de su propio itinerario con el fin de mejorar la inteligencia de su propio presente.

Llama la atención, en esta idea romeriana de la filosofía, por un lado, el énfasis puesto en la *conciencia*, y por otro, en el *hombre* como referente último de todas estas alianzas, las mismas que remiten, diría Romero, al hombre como último referente común para cualquier entendimiento entre las distintas disciplinas humanas, por lo cual “no hay inconveniente para el hombre en anudar muchas amistades; es locura que no se desprenda de las que contradicen su índole o se oponen al cumplimiento de su vocación y su destino”<sup>216</sup>, siempre que se enfatice en la autonomía de la filosofía como un saber frente a los demás dominios del conocimiento humano. La filosofía concebida como un saber de la *conciencia* remite a una visión fenomenológica de la filosofía, y es, en buena cuenta, como ha hecho notar el Dr. Laclau, una conciencia de la cultura, la cultura pensándose a sí misma<sup>217</sup>; y la insistencia en el tema del *hombre* como lugar común para todos los campos del conocimiento señala la entrada de la filosofía latinoamericana en una etapa *antropocéntrica*, y marcará una pauta distinta para la labor de los filósofos. Ya habíamos visto más atrás que los productos de la investigación científica hablan por sí solos; en la filosofía, en cambio, la relación del filósofo con sus productos es distinta porque “(...) la

---

<sup>213</sup> Íd.:80.

<sup>214</sup> Tocante a esta alianza con la historia, no deja de llamar la atención el hecho de que, pese a su predilección por la filosofía alemana, no mencione Romero a Marx.

<sup>215</sup> Ibíd.

<sup>216</sup> Íd.:83.

<sup>217</sup> 2013:57.



obra comporta compromiso y responsabilidad íntima, esto es, cuando la individualidad del autor, su densidad humana, su entereza y veracidad pesan en ella por comportar actitudes y juicios que pueden ser falseados por conveniencias o temores”, según señala Romero<sup>218</sup>. La actividad del filósofo, en este caso del latinoamericano, por consiguiente, exigirá un mayor *compromiso* –intelectual, afectivo, *identitario*– del pensador con la realidad sobre la cual reflexiona, que le llevará a emitir juicios y/o tesis en cuya estructura misma hay un total involucramiento del filósofo con el objeto estudiado.

Pero, precisamente por este *involucramiento* de la individualidad del filósofo, la obra implica la posibilidad de alterar su sentido a causa del cambio en las convicciones por parte de los pensadores. “De este orden es la faena del filósofo, cuyas intuiciones y convicciones son materia adecuada por su delicada naturaleza para desvirtuarse y torcerse hacia donde sopla el viento, si no las mantiene en la línea recta una austera voluntad de verdad”, dice Romero<sup>219</sup>; solitaciones exteriores a la obra, de distinta índole, podrían hacer variar las actitudes de los filósofos o estimular a estos a pensar, expresarse y/o actuar según las personas o las circunstancias; ‘según Platón y no según la verdad’, parafraseando a Aristóteles. El elemento *ético*, en consecuencia, está aquí tan remarcado que su exigencia es una condición *indispensable* para la genuina *autenticidad* del mismo filosofar o de sus productos en la condición latinoamericana del filosofar. Por ello dirá Romero que “para nadie son requisitos tan indispensables la honradez, la buena fe, el valor de exponer con sinceridad y franqueza el propio punto de vista, y la resolución de plantearse previamente cada juicio como un caso de conciencia, como para el crítico, sobre todo para el crítico de literatura y de arte, materias donde la apreciación puede descarriarse por innumerables motivos”<sup>220</sup>, con lo cual queda sentenciado el impostergable *carácter ético* que habrá de tener la filosofía latinoamericana y la labor misma de sus *filosofantes*, cuya labor y cuyos productos

---

<sup>218</sup> 1961b:51.

<sup>219</sup> *Ibíd.*

<sup>220</sup> *Ibíd.*

aspiran a ser *normalizados*; porque, siendo la filosofía un saber eminentemente *crítico*, el primer ‘objetivo’ de esa crítica ha de ser el propio filósofo, con todo y su propia *praxis* incluida.

¿Cuál sería, pues, el *contenido ético* de esta ‘normalización’? Como acabábamos de ver, de las palabras mismas de Romero se desprende que la faena del pensador, en una filosofía ‘normalizada’, involucra *valores* en la praxis; que no constituyen un simple adosado psicológico o un mero ornamento moral a la labor (personal y ‘profesional’), sino, ante todo, *características definitorias del ser personal* del filósofo como tal, del crítico, que hacen de su filosofía su *forma de vida*, más allá de implicar una dimensión académica en este filosofar. La coherencia y la consecuencia moral con sus puntos de vista e ideales son, pues, *rasgos definitorios* de esta filosofía ‘normalizada’. No consiste esta en una mera actividad de la *conciencia intelectual*; el examen que vengo realizando hasta aquí de Romero y su concepto de filosofía va confirmando que, más allá de aquello, en rigor, no se ‘normaliza’ ‘una’ filosofía, ni ‘la’ filosofía, sino una *forma de vida*, la filosofía correctamente entendida como la vocación de la conciencia pensante por la verdad del mundo y del hombre y sus problemas.

Aún en sus planteamientos más parciales, entonces, la filosofía, suprema coherencia entre teoría y praxis, moviéndose entre el plano del discurso teórico referido al conocimiento, apunta al mundo como *totalidad*; es decir, al *sistema*. Como dice Pieper, “filosofar significa reflexionar sobre la totalidad de lo que nos aparece, con vistas a su última razón y significado”<sup>221</sup>. La humanidad filosofante latinoamericana, así, perfilará su ámbito habitual, que será la conciencia de la realidad latinoamericana en la medida que latinoamericano será el escenario de *este* filosofar. Por ello escribirá Romero en 1960 que “mientras haya una particularidad o disposición humana, caracterológica, local, racial o de cualquier otra especie, que no haya pronunciado su palabra y traído su testimonio, la concepción filosófica de la realidad estará incompleta y trunca, porque habrá un costado del espíritu humano que no habrá declarado su visión de una perspectiva que solo estará completa cuando sea la más amplia posible, la del

---

<sup>221</sup> 1982:12.

espíritu humano en su totalidad”<sup>222</sup>. Esta vocación ‘totalizadora’ acaso conlleva una vocación integradora, y “(...) acaso nuestra América, lugar de cita y de fusión de tantas diversidades humanas, tenga reservado un papel importante en la necesaria integración intelectual”, dice Romero<sup>223</sup>. La filosofía europea de los siglos XVII y XVIII se caracterizaba no solo por su intelecto formalista, sino también porque el elemento femenino estaba ausente en ella, “(...) porque la mujer no había entrado a participar todavía de la alta vida espiritual”<sup>224</sup>. El creciente ascenso de la mujer es uno de los requisitos para la constitución final de la filosofía. La filosofía es una tarea *total*, que ha de involucrar a todos, superando, continúa Romero, la falsa oposición ‘americano vs. universal’, falsa por cuanto la labor filosófica es para todos y no solo para ‘unos cuantos’. “Ciertas experiencias nos son propias y exclusivas, o por lo menos nos son más congeniales, por nuestra constitución diferencial o nuestra implantación local; con su formulación y exploración, si de ello somos capaces, enriqueceremos la visión universal de las cosas, contribuiremos a la universalidad de la filosofía al agregarle una inflexión o un matiz”, dice Romero<sup>225</sup>; toda contribución a la filosofía (universal) “(...) será contribución definidamente americana si se hace en América con autenticidad y veracidad, con saber y con esfuerzo”<sup>226</sup>, sin pruritos ni pretensiones de ‘artificiosos americanismos filosóficos’.

La incorporación de los latinoamericanos a un filosofar como el descrito en las páginas anteriores —y, con ella, la ‘normalización’ de la filosofía en este lugar— es de trascendental importancia no solo para América sino para la cultura mundial; “significa para nosotros la complementación de nuestra vida cultural con el desarrollo de una de las dimensiones principales del espíritu, y para la cultura mundial, el ingreso en ella de fuerzas y disposiciones que a su hora, si sabemos ponernos a la altura de la obligación,

---

<sup>222</sup> 1960f:10.

<sup>223</sup> *Ibíd.*

<sup>224</sup> *Íd.*:11.

<sup>225</sup> *Ibíd.*

<sup>226</sup> *Ibíd.*

habrán de representar un acrecentamiento”, anota Romero<sup>227</sup>. Los estudios filosóficos en Hispanoamérica, aunque todavía no sean equiparables a los de las regiones de más alta cultura, tampoco son poca cosa. “Ante todo, pensemos en que los países con una firme y seguida trayectoria filosófica son escasos; hay viejas e insignes naciones que solo poseen una actividad filosófica precaria o casi nula”, anota Romero<sup>228</sup>, aunque hay razones para abrigar esperanza, porque desde la Colonia hubo estudios filosóficos aunque como una modesta ocupación académica, y “la mente iberoamericana no ha sentido con energía y fervor la preocupación filosófica sino a partir de tiempos muy cercanos a los nuestros”<sup>229</sup>. Los primeros estudios fueron de corte literario e histórico, lo cual es comprensible porque “lo primero, como ocurre en toda cultura naciente, era la colonización poética de la realidad, la toma de conciencia estética, la transcripción imaginativa y el registro de las emociones que suscitaba en el ánimo la realidad circundante”<sup>230</sup>. La primera conquista intelectual es la literaria, como por ejemplo el *mito*; luego, en Latinoamérica, vinieron los estudios históricos. “Así como el auge de lo literario era la grande y primigenia toma de conciencia de la realidad entera –cosas y hombres– por el hombre de estos pueblos bajo el signo estético, la preocupación histórica tendía a comprender la efectiva realidad humana, a consignarla en constancias precisas, a descubrir y en lo posible a gobernar los resortes de su funcionamiento”, anota Romero<sup>231</sup>; y estos estudios propiciaban que se escribiese “(...) una historia que habían contribuido a fraguar ellos mismos o sus padres, que les era asunto casi personal o familiar”<sup>232</sup>. Con esto, quedaron establecidos los deberes primarios de la inteligencia iberoamericana: la conquista estética de la realidad total y la conquista histórico-sociológico-política de la realidad latinoamericana.

---

<sup>227</sup> Íd.:12.

<sup>228</sup> Ibíd.

<sup>229</sup> Ibíd.

<sup>230</sup> Ibíd.

<sup>231</sup> Íd.:13.

<sup>232</sup> Ibíd.

Posteriormente, habría de llegar la hora de la filosofía, “(...) no en cuanto ejercicio ocasional de unos pocos, que eso ya existía antes, sino como función que había de incorporarse sin tardanza a las que el cuerpo social toma normalmente a su cargo”<sup>233</sup>. La primera preocupación filosófica extensa, pero todavía ajena al claustro académico, la trajo el positivismo, lo cual fue hasta cierto punto fácil, porque “el positivismo, en la segunda mitad del siglo pasado, fue una filosofía casi universal, un momento de la conciencia filosófica mundial”, dice Romero<sup>234</sup>. Tres razones básicas permitieron que esta ideología se difundiera fácilmente a Latinoamérica: “(...) porque coincidía con la ideología más o menos explícita de ilustres promotores y organizadores de nuestra naciente vida social, política y económica, atentos ante todo, como era natural y casi obligatorio, a imponer las instituciones libres y la civilización moderna en países recién salidos de la tutela colonial; porque era la filosofía vigente en la época, y por su relativa sencillez y su abstención de complicados desarrollos especulativos, por los elementos concretos que ofrecía al político, al jurista, al sociólogo y al pedagogo”<sup>235</sup>. Con la generación de los *fundadores* se dio comienzo a un movimiento filosófico iberoamericano superador del positivismo<sup>236</sup>; se trataba de corrientes que luego se diversifican y dan lugar a las múltiples direcciones del pensamiento latinoamericano contemporáneo, y “juntamente con el citado Varona, componen principalmente este núcleo fundador el peruano Alejandro Deustua, el mexicano Antonio Caso, el chileno Enrique Molina, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira y el argentino Alejandro Korn. Son los padres, los patriarcas de nuestra incipiente filosofía”, señala Romero<sup>237</sup>.

Aislados, en sus respectivos países, sin mayor contacto personal unos con otros, tampoco hallaron, al menos al principio, interés ni repercusión alguna en la comunidad. Un Romero muy emocionado los describe con estas intensas expresiones: “todos fueron autodidactos; sorprenden en ellos

---

<sup>233</sup> *Ibíd.*

<sup>234</sup> *Ibíd.*

<sup>235</sup> *Íd.*:14.

<sup>236</sup> A excepción del cubano Enrique José Varona, quien fue positivista.

<sup>237</sup> *Ibíd.*

tanto la energía de la vocación como la tenacidad en el estudio y la meditación, que les aseguraron una calidad de pensadores que debe ser orgullo de la cultura de Hispanoamérica. En la etapa de su labor más intensa, ni siquiera sospecharon que su obra se multiplicaría después en muchedumbre de ecos, que encabezarían un movimiento plural, inseparable en delante de las otras formas de la actividad intelectual en sus países. Todos merecen ser honrados, con el triple homenaje de la admiración, el respeto y el amor...”<sup>238</sup>. Y, sobre si esta filosofía se ha desarrollado con tradición o sin ella, escribe Romero que “la filosofía se ha desarrollado, en todas aquellas partes en que se nos manifiesta con densidad y consistencia, en forma de tradiciones y de escuelas. Son cosas bien diferentes, aunque no se excluyen. Es raro el pensador considerable que se nos presenta fuera de una tradición; no tan raro, pero tampoco demasiado frecuente, el que aparece ajeno a toda escuela”<sup>239</sup>. Las *tradiciones* son cauces por los que discurre la marcha filosófica de las individualidades; “suponen la coincidencia en pocos puntos fundamentales, la adhesión a ciertos principios comunes, sin que sea obligatoria la aceptación de un sistema establecido de antemano”<sup>240</sup>, a diferencia de una simple escuela (o corriente) filosófica, la cual supone “(...) un sistema que los adeptos admiten, prolongan o modifican, según los casos”<sup>241</sup>. Una *tradicón filosófica* puede ser encabezada por personalidades importantes, que pueden irradiar a vastos sectores; entretanto, una *escuela filosófica* tiene un radio de influencia menor, supeditándola a un *jefe*.

La evidencia señala que en una tradición ha habido en los espíritus diálogo libre, y que “la disensión no ha impedido el respeto ni aun la admiración. Ese respeto ha alcanzado a veces límites extremos”, advierte Romero<sup>242</sup>. El hecho de que haya países en donde no se ha podido construir una filosofía no obedece a presunta incapacidad de la gente “(...) sino porque adversas circunstancias han impedido la organización de una tradición, la articulación de las mentes en una gran familia de

---

<sup>238</sup> Íd.:14-5.

<sup>239</sup> Íd.:15.

<sup>240</sup> Ibíd.

<sup>241</sup> Ibíd.

<sup>242</sup> Íd.:16.

inteligencias aplicadas a estos problemas”<sup>243</sup>. En Latinoamérica no debería suceder esto, dice Romero, porque “poseemos ya una tradición, porque los que he llamado fundadores han puesto los cimientos. Esa tradición está en proceso de formación, y no supone adhesiones ni compromisos, sino la libre comunicación, el encuentro, el diálogo, la convivencia de las personas en el reino de las ideas”<sup>244</sup>. Se ha iniciado una tradición de diálogo —una *red*, en términos de Collins- desde los promotores o ‘fundadores’, y “quienes se ocupan en estas cuestiones se conocen, cuentan los unos con los otros, se sienten solidarios en un quehacer común”<sup>245</sup>. Hay semejanzas entre quienes filosofan porque las circunstancias locales e históricas facilitan ciertas experiencias, tornan predilectos ciertos temas y resaltan la realidad con suma evidencia. Algo que los vincula es “(...) el afán decidido de buscar la verdad, que es el motivo más eficaz para la armonía y la aproximación cordial; de buscarla con sinceridad, con esfuerzo y con responsabilidad”<sup>246</sup>; se genera entendimiento, añade Romero, “(...) porque el convencimiento de que los otros también buscan honradamente la verdad establece entre todos un lazo sólido”<sup>247</sup>, y la sobreestima de los propios puntos de vista, la improvisación irresponsable, la consagración de prejuicios, entre otros factores, originan desencuentros. El diálogo filosófico en Latinoamérica ha generado un gran acercamiento en ideas y escritos entre los filósofos, y “(...) este intercambio progresa de continuo, por el empeño más intenso de algunos y la inclinación de casi todos. Y ha tenido, como ampliación y necesario complemento, expresiones colectivas de singular alcance e interés, como las sociedades de filosofía y los congresos interamericanos...”<sup>248</sup>.

En otras palabras, esta descripción sumaria presenta cuanto de básico caracteriza al proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Dicho proceso cuenta, por consiguiente, con todos los

---

<sup>243</sup> *Ibíd.*

<sup>244</sup> *Ibíd.*

<sup>245</sup> *Ibíd.*

<sup>246</sup> *Íd.*:16-7.

<sup>247</sup> *Íd.*:17.

<sup>248</sup> *Ibíd.*

elementos a su favor, y propiciará, por ejemplo, que la apetencia filosófica de cada uno se satisfaga (adecuada o inadecuadamente). Pero el filósofo para quien dicha ‘normalización’ no es solo un proceso meramente académico puede decir que “(...) nosotros debemos ofrecer nuestra aportación para que, en el círculo de nuestra irradiación, se satisfaga lo más adecuadamente posible”<sup>249</sup>, y esto es así, prosigue Romero, porque “los temas filosóficos, muchos de ellos por lo menos y en el nivel apropiado, son problemas de todos. Cada uno, aparte de la singular aclaración en cuestiones parciales, siente la necesidad de una concepción del mundo y de la vida, de un cuadro general de las cosas y de los conocimientos”<sup>250</sup>. Está ya claro, en consecuencia, que la ‘normalización’ de la filosofía entre nosotros no es un simple proceso de *institucionalización universitaria*, como un bien filosófico para consumo solo de una élite; por el contrario, se nutre del mito de que es y será un bien filosófico para ‘democrático consumo’ de *todos y todas*. “El estado actual de nuestra civilización contribuye a hacer más imperiosa la necesidad de una rehumanización”<sup>251</sup>, insiste Romero, y esa *rehumanización* es, en rigor, el genuino objetivo de la ‘normalización’ de la filosofía entre nosotros, más que su mera instauración académica, y por mucho que en otras latitudes haya sido solo así. Y todo ello pasa por la *democratización* del consumo de los bienes filosóficos. Si el mundo opta por el oscurantismo de *vivir la vida y no dejar que la vida nos viva*, no solo se animaliza abdicando del fomento de su *filosoficidad*, es decir de su disposición para la filosofía, sino que aumenta las condiciones para esa muerte *artificial* de la filosofía, que más que ‘muerte’, en rigor, es un *destierro* del pensamiento al puerto de la nada, al país más absurdo concebible; la vuelta en contra de sí de aquella *conciencia* de que hace poco nos hablaba Romero. Por consiguiente, aquella ‘normalización’, tal como fuera diagnosticada e impulsada por el propio Romero, resultará en un proyecto *inacabado* si no sedimenta en la conciencia latinoamericana y en la *necesidad* de cultivar y avivar su *filosoficidad* tanto en el fuero íntimo de la conciencia (pensante) como en la

---

<sup>249</sup> *Ibíd.*

<sup>250</sup> *Ibíd.*

<sup>251</sup> *Ibíd.*



cotidianeidad individual y colectiva. Esta es la utopía que la alimenta y retroalimenta en el proceso histórico latinoamericano.

## **2.2. *Exposición crítica***

### **2.2.1. *El discurso en el PEN Club, 1934***

La noche del 15 de septiembre de 1934, con motivo de una visita que realizaba por aquellos días a la Argentina, don Manuel García Morente fue objeto de una cena de homenaje en su honor en la sede del PEN Club de Buenos Aires<sup>252</sup>. El discurso de orden que esa noche se pronunció estuvo a cargo de Francisco Romero y constituyó, hasta donde da nuestra información, la *primera* reflexión pública de Romero sobre un tema que habrá de calar hondamente en el pensamiento hispanoamericano posterior: su propuesta sobre la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica<sup>253</sup>.

En el citado discurso, comienza Romero recordando el notable y creciente interés por la filosofía, que se va cultivando entre los bonaerenses, y explica algunos problemas que ese hecho va presentando. “Se la estudia con aplicación, con entusiasmo. Probablemente nos falta todavía un sentido cotidiano y austero del trabajo filosófico, y buscamos con exceso la novedad brillante, la sorpresa, lo extraño, lo inesperado. Somos impacientes –y, sin embargo, buscamos la verdad. Y a veces, cuando la verdad tarda, creemos que no llegará nunca, o que no existe, o que hemos errado el camino. Desconocemos u olvidamos que la verdad no se rinde entera a las primeras solicitudes, sino que hay que conquistarla día tras día, en un largo y afanoso esfuerzo de toda la vida”, afirma Romero<sup>254</sup>. En mi percepción, estas palabras reflejan una gran preocupación por que la filosofía sea cultivada en un cauce de genuina cualidad, de auténtico espíritu de libertad. Se busca mucho la notoriedad y el afán de novedad, lo cual

---

<sup>252</sup> Supongo que este acontecimiento debió de suceder en el marco en un Congreso del PEN Club argentino, dado que “entre 1928 y 1939 a Ortega se le invita a asistir al Congreso del Pen Club”, dice Marta Campomar (1997:142), pero Ortega finalmente no aceptó. Dicho Congreso, según Campomar (Íd.:143), se llevó a cabo unos días antes de estallar la Guerra Civil española.

<sup>253</sup> Cf. Romero 1950a:130.

<sup>254</sup> Op.Cit.:129.

revela que aún no ha sido bien entendida en su real dimensión la naturaleza del filosofar en tanto que búsqueda de la verdad. Para 1934, ya Ortega y Gasset había regresado a España tras su segundo viaje a la Argentina, y, efectivamente, la actividad filosófica en la Argentina había crecido notablemente. Pero, de las palabras de Romero, se infiere que dicho incremento no es tanto cualitativo, pues más puede el afán de novedad que intelectualmente nos hace parecer extravagantes e ideológicamente dependientes. Hacia 1934 hay un mayor interés por la filosofía, diría Romero, pero falta madurez, lo cual puede denotar una inamovilidad propia de quien aún solo *repite* o reproduce, más o menos admirado y en forma acrítica, los filosofemas de otros. Entonces, hacia 1934, si bien hay un interés creciente por los temas filosóficos, esta no podía convertirse aún en una ‘función ordinaria de la cultura’, como habría de definirla más tarde, y, en consecuencia, por estos años todavía no se han de ver con total nitidez los síntomas inequívocos de lo que en 1940 definirá como normalidad filosófica.

Al dirigir sus palabras al homenajeado, reclama Romero para la Argentina lo que según él ya ocurría en España: que la filosofía se *normalice*, es decir, se convierta en una “(...) común función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta”<sup>255</sup>, y agrega que “lo que faltaba hasta hace poco en España, lo que acaso falta todavía entre nosotros, es lo que llamaré ‘la normalidad filosófica’”<sup>256</sup>. Hay, dice, un creciente interés por la filosofía, y se la estudia con aplicación y entusiasmo; pero se trata de inicios que están todavía marcados por un afán de portentosa novedad, de creer que se harán espectaculares descubrimientos, como si nunca se hubiese hecho ya filosofía alguna. En breve: en este tiempo todavía no cabría hablar de que la filosofía en Latinoamérica haya entrado a su *etapa* de ‘normalidad’ filosófica, tal como la habrá de caracterizar en su papel de diciembre de 1940.

De acuerdo a lo anterior, no hemos de esperar grandes ‘descubrimientos’ en la filosofía (¿se podrá ‘descubrir’ *algo* en filosofía?) latinoamericana. Si esto es así, entonces ¿para qué filosofamos si ya

---

<sup>255</sup> Íd.:130.

<sup>256</sup> *Ibíd.*

todo fue ‘descubierto’ por los filósofos europeos?, y ¿qué es, en qué consiste un ‘descubrimiento’ filosófico? ¿Acaso será este el mismo error en que incurrió Kant cuando dijo que, después de Aristóteles, ya no había nada más que ‘descubrir’ en Lógica? En efecto, en este discurso señala Romero que muchos de quienes se acercan masivamente a la filosofía lo hacen movidos por un afán de novedad, urgidos por un ansia de revelaciones portentosas, de últimas explicaciones del mundo y del hombre<sup>257</sup>. “Una innata propensión humana quiere el prodigio, el milagro; exige el milagro al sacerdote, al médico, al puro científico”, apunta Romero<sup>258</sup>. Es característica común de la época exigir a los estudiosos este tipo de portentos, de soluciones definitivas, de ultimismos gnoseológicos, de explicaciones finales empapadas de últimas verdades, que parecen tener, más bien, en tanto que anhelos desesperados de verdad, un origen *social*; porque, como anota Romero, “una secreta esperanza, nunca formulada sin duda, pero latente en lo más hondo de la conciencia colectiva, se ilusiona con creer que después de la teoría suprema, después del sistema verdadero y definitivo, la vida real, la historia, las mismas cosas efectivas serán diferentes de como eran antes”<sup>259</sup>.

Para Romero, la filosofía se *normaliza* “cuando grupos de estudiosos se ponen al trabajo resueltos a apropiarse los resultados del esfuerzo anterior y a agregar, si son capaces, una partícula propia. Cuando no se espera una revelación repentina y sorprendente, porque se ha comprendido que no hay otra revelación filosófica que la que integran veinticinco siglos de indagación en torno a un puñado de temas capitales”<sup>260</sup>. Esto es, la ‘normalidad’ filosófica significa esfuerzo, aprendizaje, continuidad de la filosofía. ‘Normalidad’ filosófica significa, simplemente, ‘hacer *ya* filosofía’, con la observación de que no se trata de un proceso ya ‘culminado’ sino que tiene carácter de *abierto*, y ello por cuanto, como

---

<sup>257</sup> Id.:131.

<sup>258</sup> Íd.:130.

<sup>259</sup> Íd.:131.

<sup>260</sup> *Ibíd.*

señala Romero, esta ‘filosofía’ que pretende ‘normalizarse’ aún tiene mucho por aprender e ‘ir todavía a la escuela’.

Así las cosas, de acuerdo a este discurso romeriano de 1934, alcanzar el estado de ‘normalidad’ filosófica significa ‘apropiarse los resultados del esfuerzo anterior’, lo cual, bien entendido, comporta la constitución de una *tradición filosófica*. En este ámbito, no cabe esperar, en la filosofía, la súbita aparición de respuestas definitivas y deslumbrantes, sino el trabajo paciente y sostenido en pos del conocimiento. Estos son síntomas de un despertar que, sin embargo, no ha convertido aún a la filosofía en una *ocupación* como cualquier otra, de la cual vivir. Todavía no se han dado las condiciones para que ello ocurra. Es, mientras tanto, sólo una *vocación*, una inclinación llevada al extremo de convertirse en una *forma de vida*. Hay una afición que se ha incrementado, qué duda cabe: pero todavía persiste irremisible el afán de novedad, grandes iluminaciones milagrosas y el implícito esperar imposibles filosóficos.

En su discurso, Romero pone a García Morente como ejemplo a seguir por la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. ¿Por qué? “Yo creo que usted cuenta entre los que más han hecho para establecer en el dominio de la cultura hispánica esto que yo denomino la normalidad filosófica”, responde Romero<sup>261</sup>, y asocia al García Morente escritor con el García Morente filósofo. Como es sabido, este tema de la *escritura filosófica* está íntimamente asociado a aquel de la ‘normalización’ filosófica. Conviene analizar un poco más de cerca lo que manifiesta Romero al respecto. En principio, alaba Romero las cualidades *de escritor* del ilustre visitante. Los escritores argentinos, dice Romero, “saben apreciar en sus escritos la prosa bella y elegante, dotada de la imagen exacta y oportuna y matizada con todos los recursos que no tiene a su alcance sino quien, siendo un artista, se realiza y se expresa mediante la palabra escrita”<sup>262</sup>; es decir, resalta, a mi entender, el vínculo estrecho que hay entre

---

<sup>261</sup> Op.Cit.:131.

<sup>262</sup> Íd.:132.

filosofía y escritura, esta última como expresión escrita del λόγος inherente al pensar filosófico. No es casual, por tanto, que Romero tome como ejemplo o modelo de la ‘normalización’ filosófica a quien, al mismo tiempo, presenta como un excelente escritor. Lo curioso del asunto es que esta cualidad de escritor constituye una dimensión *per se* del filósofo y no una simple *adenda* a su perfil profesional, “porque el García Morente escritor no es un complemento, un apéndice o auxiliar del filósofo García Morente, sino que goza de vida autónoma y posee valor propio y sustantivo”, como señala Romero<sup>263</sup>. Es la ocasión en la que el pensador “(...) se muestra él mismo y tal como es, y constituye un error común procurar en la aproximación personal una presencia espiritual más inmediata, porque los zumos más genuinos, la esencia más íntima y exquisita, duermen mientras no los despierta el reclamo de la hoja en blanco”<sup>264</sup>.

Encuentro ‘normal’ que esto sea así. En tanto que ejercicio del λόγος, el filosofar genuino reclama también la *escritura*, ya que, como dice Romero, el pensador se *des-cubre* mediante dicho λόγος escrito que hace que ‘despierten los zumos más genuinos’. La ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, por consiguiente, será también ‘normalización’ del λόγος *filosófico* escrito, puesto, como diría Romero, ‘en una hoja en blanco’. De ahí fluye la necesidad de la tradición escrita de ese filosofar para la ‘normalización’, de avivar su cultivo, de acrecer y multiplicar las publicaciones de corte filosófico. Era esta una cualidad tan importante de la ‘normalización’ de la filosofía que se hacía *urgente* desarrollar, y que hizo exclamar a un Romero muy entusiasmado en anunciarlo, años más tarde, que el escritor de temas filosóficos al fin daba señales de comenzar a ser ya un *escritor*. ¿Cómo era esto?

Un Romero muy emocionado escribió, en 1951, que “una de las novedades de nuestro tiempo es que el escritor de filosofía ha pasado o está pasando a sumarse al grupo de los ensayistas, narradores y

---

<sup>263</sup> *Ibíd.*

<sup>264</sup> *Íd.*:133.

poetas; esto es, a ser un “escritor”<sup>265</sup>. Esto significaba que los filósofos se convertían en ensayistas, en escritores, y, así, como señala Romero, engrosaban la legión de aquellos que escriben “(...) para todo lector culto y atento, para todo lector en cuanto no endereza su atención a asunto especial y determinado”<sup>266</sup>; es decir, empiezan a escribir *no necesariamente* para un público especializado o restringido, consumidor de bienes filosóficos, sino para un público *culto*, de ilustración general, cuyos intereses y demandas demarcan “(...) la zona de temas que confieren el título de “escritor” a quien habitualmente escribe sobre ellos”, agrega Romero<sup>267</sup>. Es importante remarcar bien esto, por cuanto se pone así de manifiesto que los bienes filosóficos, cuyo consumo (masivo) pone a disposición de los lectores ‘cultos’ la filosofía ‘normalizada’, *no necesariamente* estarán destinados a ser bienes *privados*, por muy ‘cultivada’ que sea esa masa lectora. Resulta que este público, siguiendo el espíritu que señala Romero, ya no es solo consumidor de poesía, narrativa o de ensayos de otra temática: ahora también *quiere* consumir *ensayos filosóficos*.

Siguiendo a Romero, es de suponer que su diagnóstico sobre la asunción del filósofo latinoamericano al rango de escritor está referido a la primera mitad del siglo XX, lo cual significa preguntar qué ha sucedido en ese lapso como para que tenga lugar dicho impulso. El proceso de ‘normalización’ filosófica ha estado asociado a una serie de indicadores; pero, por ahora, vale preguntarse por lo que aconteció durante aquel tiempo tal que propició la conversión del filósofo en escritor. Ya nos ha explicado Romero cómo la proliferación de vocaciones, contactos y actividades de corte filosófico caracterizó dicho período, pero cabría preguntar qué ha significado todo ello en términos de consolidación (o ‘normalización’) de la filosofía en Latinoamérica. Por ejemplo, en este contexto, para los fines de la ‘normalización’, ¿qué representa dicha conversión en escritor por parte de los filósofos latinoamericanos? Si han aumentado los *ensayos filosóficos* que consumen los lectores ‘cultos’,

---

<sup>265</sup> 1951:15. Las comillas son suyas.

<sup>266</sup> *Ibíd.*

<sup>267</sup> *Ibíd.*

entonces ¿a qué obedece esa suerte de *boom* del ensayo filosófico y su subsecuente y creciente consumo? ¿Qué ha sucedido a nivel de la dimensión de la escritura filosófica como para que esta pueda expresar reflexiones interesantes sobre los temas filosóficos? ¿Han mostrado los filósofos capacidad de lectura de nuestra realidad, o es que los temas metafísicos resultan *de por sí* atractivos y/o de imprescindible importancia para el público? Para que este fenómeno ocurra, ¿ha debido mejorar la *comunicación* de la filosofía? ¿Esta se ha *popularizado*? Si es esto último, entonces, como diría Ferrater Mora, se corre el riesgo de “(...) degradar la filosofía tratando a toda costa de colocarla al alcance de cualquier público (...)”<sup>268</sup>, es decir, se puede desfigurar el correcto planteamiento de un problema enfocado filosóficamente. O, incluso, podría ocurrir que, como consecuencia de esto, el *gran público* comience a esperar de la filosofía simplemente más de lo que ella *podría dar*; lo cual, de por sí, sería ya curioso, porque, recordando a Berkeley, decía en 1710 que “la generalidad de los hombres simples o incultos nunca tienen la pretensión de *abstraer ideas*. Se dice que son difíciles y que no pueden alcanzarse sin trabajo y estudio; por lo tanto podemos concluir razonablemente que ellas –si existen– están reservadas solamente a las personas cultas”<sup>269</sup>. Con este precedente, tendríamos que decir, siguiendo nuevamente a Ferrater, que “(...) lo único que se pide es no hacer ‘técnicamente’ lo que cabe hacer de otro modo”<sup>270</sup>, a fin de que no se entorpezca el proceso de ‘normalización’ no burocráticamente o de un modo puramente institucional, sino *filosóficamente* concebido.

Si Romero nos habla de la comunicación de la filosofía, y nos da a entender que ha variado el cultivo de la *escritura filosófica*, entonces los filósofos (latinoamericanos) se convierten en *ensayistas*, un género literario más vinculado al cultivo del libre examen, la opinión y la discusión, más en consonancia con el genuino espíritu problémico de la filosofía. El propio Romero había optado desde un principio por este género de expresión para el desarrollo de su vocación por las letras, como lo recuerda

---

<sup>268</sup> 1970:183-4.

<sup>269</sup> 1968:82. Las cursivas son suyas.

<sup>270</sup> Íd.:184-5.

el ya citado Rodríguez-Alcalá: “cuando hace unos cuarenta años Francisco Romero resolvió consagrarse por entero a la filosofía renunciando a la poesía y a la crítica, géneros en que hizo sus primeras armas en las letras, adoptó el ensayo”<sup>271</sup>. Con la adopción de este tipo de expresión literaria, los pensadores latinoamericanos se conectan mejor con la problemática latinoamericana, su situación frente al resto del mundo, etc.; de modo especial, aquellos pensadores que Juan Marichal llamaría *marginales*. Como señala Rodríguez-Alcalá, “(...) la crisis del Positivismo en Iberoamérica había producido un anhelo urgente de renovación ideológica y con él suscitado en las minorías intelectuales una curiosidad filosófica más rigurosa y alerta”<sup>272</sup>. Por algo escribía en 1945 el pensador cubano Medardo Vitier que “por acá, en países que mezclan lo nuevo y lo viejo en singular convivencia, asistimos al brote mismo del pensamiento que irrumpe”<sup>273</sup>, con las matizaciones propias que señala Marichal, como veremos luego, y sin olvidar, como advierte Vitier, que “el auge que ha tenido el ensayo en los últimos cincuenta años es común a la literatura española y a la hispanoamericana”<sup>274</sup>.

Era comprensible, entonces, hasta cierto punto, que una filosofía como la latinoamericana, buscando su *identidad* en un contexto mundial o universal, aún con directas influencias de corrientes ideológicas extranjeras, trate de llevar al plano de la prosa la polémica, la interpretación y la discusión sobre las orteguianas *circunstancias*, actitudes que son propias de un saber como la filosofía. El movimiento hacia la conciencia de *lo americano*, entonces, se ha iniciado, y el proyecto orteguiano de la *meditación de las circunstancias*, también. Pero el cultivo del ensayo aquí no tiene la pretensión de ser una mera concesión a un público más o menos docto o fascinado por, como diría el Dr. Cerezo, una *filosofía en la plazuela*. “El ensayo viene exigido por la índole misma de la meditación filosófica”,

---

<sup>271</sup> 1964:183.

<sup>272</sup> Íd.:184.

<sup>273</sup> 1945:14.

<sup>274</sup> Íd.:45.



escribe<sup>275</sup>. Como bien apunta Vitier, “el ensayo hispanoamericano de los últimos cincuenta años representa, en los autores de más relieve, la conciencia de estos países”<sup>276</sup>, lo cual, como había advertido antes este autor, se debía a que “el ensayo aviva, sobre todo de unos cincuenta años acá, las mejores savias del americanismo”<sup>277</sup>. Sin extenderme demasiado, este término *americanismo*, de por sí, encierra una gran ambigüedad, advertida ya por Vitier, quien, así, distingue en dicho vocablo tres acepciones, a las que denomina, respectivamente, de *erudición*, de *filiación* y de *problemas*. El primer sentido indaga los orígenes y las raíces histórico-culturales; el segundo, fomenta los vínculos (literarios, políticos, culturales, etc.) latinoamericanos, y, el tercero, finalmente, se refiere a la problemática común que vincula entre sí a esos países<sup>278</sup>.

Sin embargo, esto significa que, si se ha intensificado el cultivo del *ensayismo* como alternativa de *comunicación* para la problemática filosófica y en él se ha venido incluyendo la reflexión sobre *lo americano*, entonces puede verse en este movimiento una búsqueda de *conciencia americana*, por ejemplo, de qué es América y quiénes somos los americanos. ¿Cómo recomienda entender Vitier los términos *americanismo* y *americanidad*? “Americanismo denota intención, acción americana, tendencia en las varias direcciones del espíritu. Americanidad significa esencia, naturaleza lograda”, responde Vitier<sup>279</sup>. Así, con ‘americanismo’ podríamos hablar de un ‘espíritu americano’, de aquello que nos emparenta y vincula a los americanos; pero, con ‘americanidad’, podemos preguntarnos por nuestra naturaleza, por nuestro ser, quiénes somos, etc. Y qué mejor, para una revitalización de la labor comunicativa y escritora de los filósofos latinoamericanos reflexionando sobre nuestra americanidad, que la intensificación del *lóγος* escrito por vía del *ensayo*; y esto, como apunta Vitier, se ve facilitado porque “casi todo lo refleja el ensayo. Acude solícita esta forma de la prosa a esclarecer buen número de

---

<sup>275</sup> 1997:42.

<sup>276</sup> Íd.:57.

<sup>277</sup> Íd.:8.

<sup>278</sup> Íd.:9.

<sup>279</sup> Íd.:12.

cuestiones. No nos da tanto las soluciones, como la conciencia de la realidad”<sup>280</sup>, marcando en los pensadores una gran preocupación por el destino de Latinoamérica. “Los hay ahora, acá y allá, meditando en el tipo de humanidad que estos pueblos nuevos darán al mundo”, añade Vitier<sup>281</sup>. Y resultó importantísimo, para los fines de la ‘normalización’ filosófica, arribar a la constatación de que “la humanidad americana será peculiar pero no desligada de las ansiedades universales. La diferencia implica también nexo con lo común, con lo humano de toda época y raza”, como indica el cubano<sup>282</sup>.

No obstante, no es de un simple *ensayismo* del que estamos hablando; Romero nos advierte que “se podría negar el hecho, y decir que se incorpora en cuanto ensayista o en cuanto divulgador; pero no es así”<sup>283</sup>. En otras palabras, como consecuencia de la transmutación del filósofo en escritor, hay cada día más gente interesada en el consumo de este tipo de bienes, y, aun cuando “(...) la exposición y discusión de un problema filosófico erizado de dificultades técnicas solo será capaz de atraer al profesional o al interesado de especial versación”<sup>284</sup>, tenemos a un público cada vez más interesado en estas “(...) cuestiones que no solo suscitan la atención diligente o apasionada de cualquier lector cultivado, sino, más aún, que se vienen a situar en el foco, en el punto céntrico de las preocupaciones actuales de muchas personas”<sup>285</sup>. Incluso los escritos mismos del propio Romero “(...) eran ávidamente leídos y comentados por un público lector cada vez más amplio y entusiasta”<sup>286</sup>. Todo esto ha de permitir, entre otras ventajas, que “la historia, que antes era vivida inconscientemente por el mayor número, y reflexivamente apenas por ínfimas minorías, pasa ahora a ser pensada al mismo tiempo que vivida por enormes contingentes”<sup>287</sup>, y, como agrega Romero, “(...) toda reflexión, todo pensamiento de lo general

---

<sup>280</sup> Íd.:13.

<sup>281</sup> Ibíd.

<sup>282</sup> Íd.:289.

<sup>283</sup> Ibíd.

<sup>284</sup> Ibíd.

<sup>285</sup> Ibíd.

<sup>286</sup> Cf. Rodríguez-Alcalá 1964:184.

<sup>287</sup> Ibíd.

y lo fundamental, desemboca en la filosofía”<sup>288</sup>. En otros términos, tendremos a un creciente número de personas que *normalizan* ellas mismas, cada vez más, a la filosofía en Latinoamérica<sup>289</sup>, quienes exigirán que los filósofos (latinoamericanos) se esfuercen en el cultivo de “(...) la claridad y propiedad de la expresión, en una transparencia que de ningún modo debe confundirse con la simplificación y menos con los desfiguramientos de la amena divulgación popular”<sup>290</sup>.

Pero, no se trata del mero cultivo de un nuevo estilo (ensayístico) del mirar, del ver, del decir, es decir, del λόγος; es, para decirlo orteguianamente, una renovada economía entre *yo y mi circunstancia*, una renovada relación que sin duda me *transformará*, y hará de mi filosofar (latinoamericano, que no universal) no un mero λόγος sino, más allá, una *πραξις*, una forma de acción, una *forma de vida*, una *opción vital*. Como observa el Dr. Cerezo, “el que ensaya, se ensaya, es decir, se pone a prueba, y así autoexperimenta, a una, la capacidad de su poder y la virtualidad de lo real”<sup>291</sup>. En tal sentido, Romero mismo fue uno de aquellos *normalizadores*, porque, como recuerda Rodríguez-Alcalá, “la primera tarea que se impuso Romero fue la de contribuir a la obra de renovación filosófica iniciada años atrás en su país y en el Continente por una ilustre generación anterior”<sup>292</sup>; renovación en la cual el mismo Romero estuvo definitivamente involucrado, “y con su afán magistral y su labor creadora en filosofía ha contribuido decisivamente a establecer esta disciplina como función normal de nuestra cultura”, agrega Rodríguez-Alcalá<sup>293</sup>. Así las cosas, se trataba de una *tarea* de renovación que comenzaría con la difusión de la *filosofía contemporánea* que empezaba a influir fuertemente en Latinoamérica, lo cual permite vislumbrar, finalmente, que la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica habría de cristalizar cada

---

<sup>288</sup> *Ibíd.*

<sup>289</sup> Estas reflexiones implican a un Romero que ya disfrutaba del pleno apogeo de la *Biblioteca Filosófica* de Losada.

<sup>290</sup> *Ibíd.*

<sup>291</sup> 1997:43.

<sup>292</sup> 1964:184.

<sup>293</sup> 1964:190.

vez más sus propósitos no cuando los bienes filosóficos estuviesen destinados al exclusivo consumo de una *élite*, sino a un creciente número de (latinoamericanos) interesados en su consumo<sup>294</sup>.

Lo expuesto hasta aquí permite entender mejor por qué el Romero filósofo relievaba en 1934 al García Morente escritor. No obstante, el maestro no es solo escritura: también es λόγος, palabra, dado que “la virtud docente es ante todo don de comunicación, afán vivo de trasladar a otro la verdad que poseemos”<sup>295</sup>, y ello muestra un esencial carácter *didáctico* involucrado en el proceso comunicativo de la filosofía ‘normalizada’, porque, como escribe Rodríguez-Alcalá, “(...) no es aventurado afirmar que las circunstancias particulares en que Romero se consagra a la filosofía imponen a un gran número de aquellos (de sus ensayos) no solo el mentado *sacrificio de originalidad* sino hasta un sacrificio de lo *poético* en aras del ideal didáctico que anima su labor”<sup>296</sup>, que, así, debía ser garantía de construcción más objetiva que subjetiva. En consecuencia, he aquí otro indicio que caracteriza a la ‘filosofía normalizada’: su vínculo con la docencia y, por tanto, con la *educación*. Consecuentemente, no hay cosa más noble que enseñar (el bien) a quien no sabe, como tampoco pretender ‘normalizar’ la filosofía al margen de la educación (del que no sabe) y solo *por y para* una élite: “el mero expositor alcanza su punto más alto con la claridad, pero el enseñante agrega a la claridad la caridad: la caridad intelectual de enseñar al que no sabe, que no se satisface con ponerle delante de los ojos la verdad desnuda”, agrega Romero<sup>297</sup>. Aunque García Morente no crea en la posibilidad de enseñar, al menos, dice Romero, es posible aprender y que alguien me ayude a ese fin siguiendo el método socrático. Este es, pues, el otro escenario importantísimo en cuyo seno acaece el proceso de ‘normalización’ filosófica: el vínculo con la *educación* mediante la actividad docente. Si Romero pone como ejemplo de la ‘normalización’

---

<sup>294</sup> Y no como sucede hoy en nuestro tiempo de *hiperconsumo*, por ejemplo, en que los bienes filosóficos son considerados *bienes inferiores*, en el sentido microeconómico del término.

<sup>295</sup> Cf. Romero 1950a:133.

<sup>296</sup> 1964:186. El paréntesis es aclaratorio y es mío, pero la cursiva es suya.

<sup>297</sup> *Ibíd.*

filosófica de Latinoamérica a García Morente y luego resalta las virtudes docentes de este, entonces es claro cuál es el nuevo escenario y derrotero para aquel proceso de ‘normalización’.

Conviene ahondar un poco más en esta cualidad. ‘Normalizar’ la filosofía, desde su vínculo con el plano educacional, no se reduce a una simple ‘exposición’ o gélida e *impersonal* transmisión de la filosofía: comporta, ante todo, el establecimiento de un vínculo *afectivo* entre las personas (filósofos y no filósofos) para el fomento de lo que aquí denominaré *educabilidad filosófica*, esto es el fomento en las personas de aquello que Gadamer denominó alguna vez la *disposición natural para la filosofía*. “El supuesto indispensable del profesor, su punto de partida si ha de ser algo más que mero y helado expositor, consiste en sentir su auditorio, en establecer con él desde el comienzo un vínculo de simpatía. Una clase no es un grupo de oyentes y un hombre que discurre ante ellos. Es una estructura típica y peculiar, una unidad indisoluble de la que profesor y oyentes son partes constitutivas”, insiste Romero<sup>298</sup>. En el contexto del proceso de ‘normalización’, entonces, es importantísimo remarcar el papel de la *clase de filosofía*. No es una simple *difusión* o *vulgarización* de la filosofía, toda vez que corre el riesgo (la clase y, con ella, la propia ‘normalización’) de tornarse una mera *transmisión bancaria* (en el sentido en que utilizaba Paulo Freire este término) de teorías y filosofemas de pensadores *consagrados*; lo cual, de por sí, puede ya ser otra forma de *alienación*. Por el contrario, la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica supone un proceso de *estimulación a filosofar*, a pensar por sí mismo en consonancia con (o con la ayuda de) el maestro. Y esto, de suyo, supone que aquella se enraíza con la *educación filosófica*.

Lo anterior, entonces, nos muestra al filosofar como algo *plástico* y no *estático*: la relación formal entre el maestro y su auditorio “(...) supone un contenido elaborado de cierta manera; una sustancia plástica y animada, y no un mero saber frío e impersonal”, dice Romero<sup>299</sup>. Con esto queda

---

<sup>298</sup> Íd.:134.

<sup>299</sup> Ibíd.

perfilado un nuevo rasgo de la ‘filosofía normalizada’, a saber, la *plasticidad* del discurso filosófico que le es inherente. De nuevo, no se trata de la mera transmisión de un discurso impersonal y ‘acabado’; por el contrario, al comprometer e involucrar a otros en el filosofar, el discurso cobra vida, está también en movimiento, y cada idea es capaz de generar así su propio contrario. Ningún *ultimismo* animará, pues, a la inserción de la filosofía en Latinoamérica, en el hondón de la cultura latinoamericana.

Existe un rasgo adicional para esta ‘normalización’ de la filosofía: la *historicidad* del discurso, la *tradición* que la inspira y acompaña. En principio, advierte Rodríguez-Alcalá que “Romero se dirigía a un público carente de tradición filosófica viva, el cual debía ser primeramente iniciado y “puesto” en la debida actitud filosófica. Por eso sus ensayos consistirían ante todo en una invitación al filosofar, es decir, en una “información incitadora”<sup>300</sup>. Si se trataba solamente de un público ‘culto’, esto no significaba que debía ser un público filosóficamente iniciado, que ya maneje alguna información de esta índole, por lo que se imponía la necesidad de fomentar alguna *ilustración* sobre la *tradición* (europea) de la filosofía. El fomento de esta *historicidad* suponía la *inserción activa* del público latinoamericano en el drama de la conciencia filosófica occidental en su historia misma porque la llamada ‘filosofía contemporánea’ es solo una etapa *actual*. Por ejemplo, “Aristóteles y Descartes no eran sombras evocadas por un afán erudito, que venían a repetir esquemas metafísicos definitivamente archivados y solo valiosos para la curiosidad arqueológica. Eran un pasado vivo como un presente, hombres que dijeron algo que si lo olvidamos comúnmente es a fuerza de saberlo, de haberlo convertido en carne propia”, reflexiona Romero<sup>301</sup>.

Es sumamente importante remarcar esto último. ¿Qué sentido tendría *insertar* a América en el torrente histórico de una filosofía de la que no formaría parte, al menos esta como *precursora*; en la cual no resonaría algún aporte o huella suya, y a la que estaría simplemente condenada a *repetir* o *consumir*

---

<sup>300</sup> 1964:187. Las comillas son suyas.

<sup>301</sup> Íd.:135.

como bienes finales? Se trata de establecer un vínculo *vivo* y no *paleontológico* con esa historia, como si aquellos filosofemas antiguos careciesen de vida o de conexión alguna con el presente, el cual, bien visto, es en gran parte *desenlace* del pasado. Digo ‘en gran parte’ porque, si aceptamos con Romero que “(...) la filosofía actual es la peripecia necesaria, el obligado desenlace del drama para el hombre del siglo XX”<sup>302</sup>, así, sin más, pienso que corremos el riesgo de concluir que en el presente no hay nada *original* o propio, y tan solo se trataría de una mera consecuencia pasiva, de una supervivencia o mero ‘desenlace’ del pasado y sin mayor posibilidad ni capacidad de *aporte*; lo cual, en rigor, es contrario a la ‘normalización’ filosófica, es decir, al ingreso de Latinoamérica en la suprema corriente del pensamiento libre y creador como es la filosofía.

En fin, si es tan noble y grande el magisterio de García Morente, y dirigido a vastos sectores sociales, entonces ha de quedar claro ya que la ‘normalización’ de la filosofía comporta *involucrar* al mayor número posible de gentes en dicho proceso, tornándose los latinoamericanos en *filosofantes* en la medida que coadyuvan a un filosofar auténtico y no exclusivamente académico. Me parece sintomático que Romero diga, dirigiéndose a García Morente y ponderando un aspecto de su magisterio, que “los temas más recientes, los más arduos también por desacostumbrados y medio informes todavía, se han convertido por usted en accesibles en sus líneas capitales a auditorios numerosos y no especializados. No solo ha enseñado usted, sino que ha introducido el orden en los conocimientos de muchos libres curiosos de filosofía; y esto lo he oído de labios de más de un preocupado oyente después de sus lecciones”<sup>303</sup>. Estas palabras me parecen sumamente sugestivas de que no solo una élite (académica) está implicada en el proceso de la ‘normalización’ filosófica, sino también el *gran público*, esto es cualquier ciudadano con suficiente vocación o interés por dar curso a su ‘pequeño búho de Minerva’ que

---

<sup>302</sup> *Ibíd.*

<sup>303</sup> *Ibíd.*

lleva dentro. Se trata de un síntoma inequívoco de que la filosofía en Latinoamérica ha ingresado a la ‘mayoría de edad’ que le atribuía Romero en 1941, en un estudio sobre Varona<sup>304</sup>.

Los pensadores que *fundaron* la filosofía en Latinoamérica no cayeron del cielo. Los Deustua, los Molina, los Vasconcelos, los Varona provienen de una sociedad y de una historia, como cualquier otro ciudadano de a pie. Estos pensadores también fueron hijos de su tiempo, que, como diría Unamuno, no solo piensan con el cerebro, sino que lo hacen “(...) con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida”<sup>305</sup>; son filósofos porque son humanos y, como agrega el gran maestro salmantino, “si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre”<sup>306</sup>. Los *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica, consecuentemente, son tan filósofos como humanos, surgidos de realidades sociales concretas, y no ángeles caídos del cielo cual si fuesen maná. Antes de ser filósofos son, pues humanos, y, así, *ciudadanos de su tiempo*.

### **2.2.2. Sobre la filosofía en Iberoamérica, 1940**

Posteriormente, el 29 de diciembre de 1940, acaso como haciendo un recuento de fin de año y comienzo de década, publicó Romero, en el diario bonaerense *La Nación*, un breve escrito titulado *Sobre la filosofía en Iberoamérica*<sup>307</sup>. En este trabajo, por segunda vez<sup>308</sup> y con un poco más de detalle,

---

<sup>304</sup> Cf. Romero 1957:9.

<sup>305</sup> 1977:18.

<sup>306</sup> Íd.:19.

<sup>307</sup> *La Nación*, 29 de diciembre de 1940. En 1944, este artículo fue reproducido, conjuntamente con otros más, en Romero (1961a:148-59). Nosotros hemos trabajado con esta 3ª edición ampliada, y a él remite el resumen básico de ideas que presentamos a continuación, salvo indicación en contrario. Recuérdese que el *Colegio Libre de Estudios Superiores* tenía una década ya de existencia y profusa actividad cultural cuando Romero escribió este artículo, y nótese, asimismo, que hacía poco más de un mes –el 19 de noviembre de 1940– que en dicho *Colegio* se había inaugurado la *Cátedra Alejandro Korn*. Todo esto sin duda debió entusiasmar sobremanera a Romero a proclamar la entrada de la filosofía en Latinoamérica en una etapa de ‘normalidad’ filosófica.

<sup>308</sup> Si bien Romero desarrolla en el escrito citado en la nota anterior con cierto detalle sus ideas acerca de la *normalidad filosófica*, recuerde el lector el discurso de 1934 que hemos reseñado más atrás (y también recuerde que García Morente dictó una cátedra desde 1937 en la universidad de Tucumán, de donde precisamente nacieron sus conocidísimas *Lecciones Preliminares de Filosofía*). Pero hay más: en una conferencia de 1941, dedicada a Enrique José Varona, publicada posteriormente en *Cursos y Conferencias* (Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores, N° 131-132 de febrero-marzo de 1943) e incluida luego en Romero 1957(7-39), volverá a referirse al punto, aunque con algo más de detenimiento. Por



va a sostener Romero que la filosofía latinoamericana había llegado a esta etapa que él va a denominar como etapa de *normalidad filosófica*.

En este ensayo, comienza Romero asombrándose del rápido crecimiento del interés por la filosofía en nuestro continente en los últimos años. Según señala, en muchos países se apreciaba la extensión que iba adquiriendo el interés por cultivar este tipo de estudios. La reacción antipositivista de principios del siglo XX fue encarnada por un grupo de pensadores ilustres que bien merecen ser denominados los *fundadores* de la filosofía iberoamericana<sup>309</sup>; es decir, se trata de “(...) aquellos que, por la capacidad especulativa, la autenticidad de la vocación y la autoridad moral (...) echan las bases del pensamiento filosófico iberoamericano, que hoy se desenvuelve en gran parte bajo su advocación y reconociendo su influencia directa o indirecta, por obra del estímulo, el ejemplo, el magisterio o el aporte doctrinal”<sup>310</sup>. Y cita, a continuación, los nombres representativos de los antes mencionados Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira, Korn, Deustua y Molina. Estos pensadores, como señala Romero, “(...) filosofan por una íntima necesidad, que es en algunos como un destino; pero, avanzada todos ellos de un ejército aún inexistente cuando inician su labor, filosofan en la soledad, sin compañía ni resonancia, sin que el contorno atribuya mayor valor a su esfuerzo, por lo menos en la primera etapa”<sup>311</sup>. Y esta fructífera aunque incomprensida generación -que el doctor Miró Quesada denomina *patriarcas*<sup>312</sup>- será la que propiciará el *boom filosófico* que significará el ingreso de la filosofía iberoamericana en una etapa de ‘normalidad’ filosófica, tras mucho tiempo en que se venía otorgando predominio a estudios de índole histórico y literario<sup>313</sup> (ver Fig.2).

---

último, en un escrito de 1942 (Cf. Romero 1947a:224-35), reproducido luego en Romero 1952 (11-8), Romero se ocupa de la etapa por él denominada de los “fundadores” de la filosofía latinoamericana, predecesores inmediatos de la etapa de normalidad filosófica.

<sup>309</sup> Cf. Romero 1952:13.

<sup>310</sup> *Ibíd.*

<sup>311</sup> *Íd.*:13-14.

<sup>312</sup> Cf. Miró Quesada 1974:13ss. Volveré sobre este particular.

<sup>313</sup> Cf. Romero, Francisco. “Enrique José Varona”. En Romero 1957:9.

Como indicadores *estadísticos* de semejante incremento presenta Romero, por ejemplo, la frecuente aparición de libros dedicados a temas filosóficos; el incremento en la publicación de artículos filosóficos en revistas especializadas; el aumento en el número de lectores de obras filosóficas; la aparición de la posibilidad de recibir formación filosófica, y, finalmente, se expande la ocasión de relacionarse e intercambiar ideas mediante la realización de reuniones académicas así como la creación de sociedades dedicadas a estos temas y de establecer aquello que Collins denomina *redes intelectuales*. Todos estos datos, señala Romero, indican que la filosofía en Iberoamérica ha ingresado a una etapa de *normalidad filosófica* (ver Fig.1).

¿En qué consiste esta? Según Romero, la normalidad filosófica significa que la filosofía se ha convertido en una función ordinaria de la cultura, es decir, en un componente o elemento estructural de la cultura propia de América. No es más “(...) la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo”<sup>314</sup>. En efecto, al referirse aquí a la generación de los *fundadores*, los directos antecesores de esta nueva etapa de *normalidad filosófica*, señala Romero que se trataba de unos pensadores que se dedicaban a cuestiones filosóficas a pesar de la incompreensión que les rodeaba, y, aun así, podían mantener a pie firme su vocación filosófica.

Sin embargo, la expansión y generalización del quehacer filosófico va creando lo que Romero denomina el *clima filosófico*, es decir, “(...) una especie de opinión pública especializada que obra y obrará cada vez más, y según los casos, como estímulo y como represión, como impulso y como freno: esto es, como una vaga, indeterminada sanción de la crítica, corrigiendo lo que hubiera en éstos de partidismo y apreciación individual, promoverá calladamente ciertas cosas, impedirá o dificultará otras,

---

<sup>314</sup> Cf. Romero 1961a:151.

distinguirá planos y establecerá jerarquías”<sup>315</sup>. Entonces, se abrirá paso el esfuerzo colectivo antes que cualquier conato de improvisación brillante o deslumbramiento individual<sup>316</sup>. De esta manera, se corregirán dos ilusiones: por un lado, la de creer que todo ha sido dicho ya y que no queda sino repetir lo ya dicho; y, por el otro, la de creer que debe romperse definitivamente con lo anterior, y realizar creaciones *ex nihilo*. Por lo tanto, la existencia de este ‘clima filosófico’ será el mejor indicador de que llegada está ya una nueva etapa en la historia de la filosofía en Iberoamérica.

Insiste Romero en señalar, como uno de los más importantes indicadores de la ‘normalización’ de la filosofía, a aquella “(...) voluntad de agrupación y de mutuo conocimiento entre quienes se consagran a la faena filosófica por profesión o vocación”<sup>317</sup>. Esta *nuclearización* de los interesados en temas filosóficos descubre, al decir de Romero, “(...) el sorprendente sincronismo en muchos aspectos del desenvolvimiento cultural iberoamericano, impresionante si se tiene en cuenta la parcial o casi total incomunicación entre ciertas zonas, y la débil conexión entre las demás”<sup>318</sup>. No obstante, no se trata de un simple afán de agrupación, porque “la filosofía está animada en nuestra América de un enérgico sentido continental”<sup>319</sup>. Esto, sin duda, habrá de traducirse en una decidida vocación comunicativa e integradora entre los interesados por los asuntos filosóficos; empero, como se trataba de una filosofía todavía en proceso formativo, Romero decía en términos metafóricos que dicha naciente filosofía todavía tenía mucho por ‘asistir a la escuela’ del aprendizaje del filosofar, “(...) y aun se la debe incitar a que prolongue la escolaridad, porque todas las precocidades y más las de la inteligencia- son peligrosas, y en los casos menos graves se resuelven en lamentables pérdidas de tiempo”<sup>320</sup>. Y esta constatación romeriana está en perfecta consonancia con aquel espíritu que Ortega y Gasset ponía de

---

<sup>315</sup> *Ibíd.*

<sup>316</sup> Pese a llevar la filosofía la marca de lo personal.

<sup>317</sup> *Op. Cit.*:152.

<sup>318</sup> *Íd.*:153.

<sup>319</sup> *Ibíd.*

<sup>320</sup> *Íd.*:154.

manifiesto, por ejemplo, como cuando le escribió a aquel joven argentino que estudiaba filosofía que la filosofía es, parafraseando al Cusano, *docta ignorantia*, que pregunta porque no sabe (pero quiere saber), que jamás creará que las respuestas que proporcione (tomadas por ‘conocimientos’) a los problemas que plantee serán definitivas o tendrán ley de clausura: “(...) las soluciones, al saber que se sabe, son en todos sentidos algo secundario con respecto a los problemas”, escribía Ortega<sup>321</sup>, para inmediatamente añadir que “(...) por muy seguras que sean las soluciones, su seguridad depende de la seguridad de los problemas”<sup>322</sup>.

La Fig.1 resume apretadamente lo expuesto hasta aquí:



*Fig. 1.- La Normalidad filosófica, según Romero*

<sup>321</sup> 1966:156.

<sup>322</sup> *Ibíd.*

### 2.3. *Discusión*

En primer término, el recuento que acabábamos de presentar en el párrafo 2.2 merece un examen más de cerca sobre otros detalles dignos de la mayor consideración y de suma importancia para el argumento que aquí estoy construyendo. Por ejemplo, el creciente interés por la filosofía en América motiva el optimismo romántico de Romero para señalar que la filosofía en América ha entrado ya a una etapa de ‘normalidad’ filosófica. Se supera, según vimos, el aislamiento y el voluntarismo de la generación que Romero denomina de los *fundadores*, y los síntomas son, dice, alentadores. En el caso específico del Perú, uno de dichos síntomas inequívocos es ‘la figura admirable y patriarcal de Alejandro O. Deustua’. Genera mucho optimismo el que aparezcan libros de filosofía y que en las revistas culturales de la época aparezcan con mayor frecuencia artículos de corte filosófico, al punto que, sobre estos últimos, manifiesta Romero lo siguiente: “he registrado personalmente más de cien aparecidos durante los años 1939 y 1940, y si se piensa en los que no han llegado a mi conocimiento, una tercera parte por lo menos, acaso la mitad, y en las meras notas bibliográficas, excluidas de mi cómputo, se tendrá una idea aproximada de la considerable masa de tales publicaciones en la América de nuestro idioma”<sup>323</sup>.

Veamos. En su ya citado estudio sobre Varona, de 1941, Romero anunciaba el inicio de la ‘normalización’ de la filosofía con estas significativas palabras: “una hora solemne ha sonado en el reloj americano. Nuestra cultura había preferido hasta ahora los estudios de índole literaria e histórica; histórica y literaria parecía ser, conjuntamente, la vocación de la inteligencia iberoamericana. Pero hubiera significado error –ahora se ve bien claro- atribuir a esas preferencias alcance de cosa temperamental o vocacional. Eran etapas, no en el sentido de escalones que deben y pueden dejarse atrás, sino en el de actividades en sí importantísimas y permanentes, que temporalmente ocupan todo el

---

<sup>323</sup> 1961a:148.

horizonte del interés intelectual, pero que deben ceder, llegada la ocasión propicia, su carácter de modos exclusivos de indagación y creación, dejando que a su lado broten y proliferen otros intereses de incubación más lenta y tardía. Estos intereses, en primer lugar los científicos y filosóficos, aparecen en nuestros días, no ya como singular destino y ocupación de unos pocos, sino como amplia tarea común, como fines normales del trabajo intelectual; brevemente: como expresión de una conciencia”<sup>324</sup>. Estas proposiciones me merecen algún comentario.

Un inventario sumario del párrafo últimamente citado nos presenta cuatro afirmaciones básicas en él implicadas. Veamos:

- (1) Hasta 1941, fecha en que Romero escribió su trabajo aludido sobre Varona, en Latinoamérica se había dado más importancia a los estudios de tipo literario e histórico;
- (2) no se trataba de una *vocación* sino solo de etapas circunstanciales (y no necesariamente *secuenciales*) en la evolución intelectual americana;
- (3) además, en algún momento debían ceder paso a los intereses científicos y filosóficos, que tardan en brotar; y, finalmente,
- (4) actualmente (1941), esos intereses se han desarrollado tanto que ya no son más tan solamente brotes aislados: son expresión de que Latinoamérica ha tomado conciencia (filosófica, es de suponer).

Con respecto a (1), dice Abelardo Villegas que “(...) esta afirmación no supone para Romero un menosprecio hacia la historia y la literatura, ni que antes no se hayan practicado la filosofía y la ciencia, sino que la normalidad de estas, esto es, su ejercicio seguido y constante, representa una etapa de la evolución espiritual de Iberoamérica, la etapa de la madurez”<sup>325</sup>. Precisamente por ello, no puede despacharse tan alegremente la disputa colonial, por ejemplo, entre la tradición escolástica y las

---

<sup>324</sup> 1957:9-10.

<sup>325</sup> 1964: 112.

corrientes filosóficas modernas<sup>326</sup>; no solo el cartesianismo o el empirismo, sino que también debe remarcarse la influencia de la Ilustración. Como explica Cardiel, “el desenvolvimiento cultural de las colonias españolas en América tuvo un curso bien definido”<sup>327</sup>. Es decir, señala, que, mientras que, desde el siglo XVI, siglo de la conquista y la colonización, se trasplanta la cultura hispánica, en el siglo XVII se la asimila, y en el siglo XVIII ocurren cambios profundos: “las grandes realizaciones científicas del siglo XVII en Europa empezaron a ser difundidas en España, por un grupo importante de escritores que defendieron los métodos y la nueva ciencia de la física y las matemáticas (...) en la primera mitad del siglo XVIII”<sup>328</sup>, y en esta época “(...) ya se conocían obras modernas en las colonias españolas”<sup>329</sup>.

Acaso la diferencia esté en el *carácter* de la filosofía (= *ancilla theologiae*) durante la Colonia frente a la del siglo XIX, en el sentido de que, en aquella etapa colonial, la filosofía no *parece* haber sido cultivada por un interés o vocación exclusivamente *filosófica* sino, más bien, por una vocación *escolástica*, esto es al servicio de la cátedra teológica o de la defensa de la teología y doctrina cristianas; a diferencia del siglo XIX, en el cual la filosofía empezó a desprenderse de influencias ideológicas o ataduras directas y dominantes (escolasticismo, teología, etc.) y a cultivarse como una investigación más metafísica según el espíritu de autores modernos o de la época, es decir, propiamente filosófica.

Por otra parte, quizás otra razón se deba al hecho de que la literatura jugó un papel de primerísimo nivel en el proceso emancipador en América, con la difusión de obras e impresos alentando y avivando el furor independentista<sup>330</sup>. Puede afirmarse que lo mismo sucedía con la historia. Quizás estas palabras de Henríquez Ureña puedan corroborar la hipótesis anterior: “en los países ya independientes, la literatura, en todas sus formas, conservó todas las funciones públicas que había

---

<sup>326</sup> Por ejemplo, Tate Lanning (1940:61ss) relata con detalle cómo fue declinando la autoridad escolástica en las distintas colonias españolas en América.

<sup>327</sup> 1964:23.

<sup>328</sup> *Íd.*:25.

<sup>329</sup> *Ibíd.*

<sup>330</sup> Cf. Henríquez 1964:99ss.

cochado con el movimiento de liberación. En medio de la anarquía, los hombres de letras estuvieron todos del lado de la justicia social, o al menos del lado de la organización política contra las fuerzas del desorden”<sup>331</sup>.

Por otro lado, reflexionando acerca del aspecto histórico, o del sentido de la Historia como ciencia en el Perú, Pablo Macera nos dice que, en el Perú de principios del siglo XX, la Historia era no la única pero sí la principal ciencia social vigente. Escribe: “dos grupos de presión intelectual –las llamadas generaciones del novecientos y de la Reforma Universitaria- contribuyeron a consolidar el prestigio social de la Historia aunque de otro lado, y sin proponérselo, crearon las condiciones para su posterior crisis. Por entonces todo aquel que hiciera Literatura (Sánchez), Política (Mariátegui, Haya de la Torre), Economía (Romero, Ugarte, Velarde, Rodríguez, Garland), Medicina (Palma, Valdizán, Lastres) pensaba históricamente sus problemas particulares o al menos pretendía hacerlo. De hecho, la Historia venía a ocupar el puesto que el siglo XVIII había otorgado primero a las matemáticas y después a las ciencias experimentales y que durante toda la primera época republicana tuvieron el derecho y la Política”<sup>332</sup>, y este texto me releva de mayores comentarios. De todos estos testimonios se colige claramente la importancia que se concedía a esta clase de estudios durante el siglo XIX, como afirmaba Romero.

En lo que a (2) se refiere, la *no secuencialidad* entre la filosofía ‘pre normalizada’ y la ‘normalizada’ no es explicada aquí por Romero, pero sobre la cual, en base a la información que hemos acopiado hasta aquí, pueden esbozarse algunas cuestiones. En efecto, la filosofía predominante, durante la Colonia, fue primero la Escolástica y luego otras corrientes, todas influencias ideológicas europeas, como la Ilustración, el racionalismo cartesiano, el empirismo inglés o, posteriormente, ya en el siglo

---

<sup>331</sup> Íd.:114.

<sup>332</sup> 1977:3-4.



XIX, el positivismo. ¿Cómo así fueron apareciendo los filósofos ‘normalizadores’? ¿Bajo el influjo de cuáles ideologías se produjo la actividad ‘normalizadora’ de aquellos pensadores?

Si las nuevas ideas filosóficas no son lectura *existencial* o interpretación con sentido antropológico de experiencias históricas o existenciales latinoamericanas, entonces son un *injerto* ideológico o una importación cultural, pensadas a la luz de la experiencia histórica de los europeos, y aquí asumidas con presunción de *universalidad*. A ello se refería Unamuno cuando en 1907 escribía que ‘no hay opiniones sino opinantes’: remarcando la *autenticidad* de sus ideas ante quienes quieren encasillarle en tal o cual credo religioso, escribía que “no hay enfermedades sino enfermos, suelen decir algunos médicos, y yo digo que no hay opiniones sino opinantes”<sup>333</sup>. Es decir, las “opiniones” encarnan en los individuos concretos, quienes son los “opinantes”, que tienen una existencia histórico-social, que tienen una *vida*. Y no se tratará, en el plano de las ideas que aquí nos interesa, de la simple y acrítica *imitación* que encasilla a una persona en un compartimento estanco; por el contrario, de lo que se trata es de buscar una *identidad* en la cual las ‘opiniones’ aprehendidas encarnan en (la historia de) los ‘opinantes’, les permite ‘leer’ su historia y convertirse en un importantísimo insumo para la búsqueda o conquista de aquella ‘identidad’. De este modo, no hay *repetición ciega* de ‘opiniones’ trasegadas y sacadas de contexto, sino, en todo caso, lo que hay es un *origen personal* del filosofar en unos ‘opinantes’ latinoamericanos, o mejor, la *regeneración* en nuestro continente de un episodio histórico y espiritual que dio origen a la aparición de la filosofía en la antigua Grecia; ideas que aquí deberán amalgamar como un ingrediente nada desdeñable para la aparición de filósofos latinoamericanos pensantes y ‘opinantes’.

Sucede con frecuencia que “(...) para la práctica de nuestra vida rara vez tenemos que esperar a las soluciones científicas definitivas. Los hombres han vivido y viven sobre hipótesis y explicaciones

---

<sup>333</sup> 1945:11.

muy deleznales, y aun sin ellas”, escribe Unamuno<sup>334</sup>, y con ello señala un hecho *práctico*, como es el de que, por lo común, no esperan los humanos a encontrar respuestas ‘definitivas’ a las grandes cuestiones que les agobian para, recién ‘a partir de ahí’, ordenar su vida. Por ejemplo, los humanos no esperan jamás encontrar una respuesta definitiva a la pregunta por el hombre para recién ‘a partir de ahí’ organizar la educación pública y los principios y planes masivos que la han de guiar. El problema surge cuando reducimos todos estos asuntos a un mero enfoque *técnico*, operacional; es entonces cuando se invoca el primado de lo ‘práctico’ por sobre lo ‘teórico’. *Primum vivere deinde philosophari* rezaba el antiguo adagio, con lo cual quedaba socioculturalmente sancionado que los humanos suelen actuar primero y tener una actitud metacognitiva después.

La necesidad de *enseñar* este filosofar vendrá después. La necesidad (dialógica) de *filosofar-con-*  
*otro* surgirá más tarde, acorde al nuevo espíritu o a la nueva vocación que se va gestando. Ya no se filosofará ni se enseñará a filosofar sometido a los cánones ideológicos escolásticos o de cualquier otra corriente de pensamiento; ni el filosofar se hará solo para depurar o afinar algún argumento de corte teológico o doctrinal; o tampoco como un mero soporte teórico para cátedra alguna en especial. Más tarde, en efecto, surgirá la necesidad de enseñar a filosofar según ese espíritu nuevo, un poco más emancipado de aquella dependencia de ideologías foráneas y también un poco más *laicizado*. Este será el momento en el que asome en el horizonte una nueva inquietud, una nueva vocación, la *vocación filosófica* propiamente dicha. No se tratará más de meros recopiladores de ‘opiniones’ ajenas (en sentido unamuniano): ahora tendremos, como diría Unamuno, *opinantes*.

Admito que, aunque son precisos estudios más específicos sobre estos autores ‘normalizados’ que hagan ‘aterrizar’ los planteamientos generales hasta aquí esbozados, aun con todo, digo, resulta sumamente sugestivo realizar una especie de ‘arqueología’ de la experiencia cotidiana de estos filósofos

---

<sup>334</sup> Op.Cit.:10.

‘normalizadores’ que nos lleve a comprender si su cultivo de la filosofía fue por una necesidad puramente académica o acaso si fue suscitado por alguna *necesidad metafísica* (en el sentido kantiano de la expresión) de ‘leer’ filosóficamente su experiencia histórico-social o vital. Por ejemplo, ¿hasta qué punto aquella experiencia cotidiana (e histórica también) ha calado tan hondo en el alma del ‘normalizador’ que ha despertado en él la necesidad de seguir el camino de la *reflexividad filosófica* radical, más allá de una pura ‘reflexividad cotidiana’, como diría Giannini<sup>335</sup>? ¿O tan solo su acercamiento a la filosofía ha sido más producto de un puro interés culterano, libresco, académico o pedagógico, de cátedra? Me parece sumamente interesante, por ejemplo, seguir la perspectiva de análisis esbozada por Giannini con respecto al examen de aquella experiencia cotidiana, de tal suerte que nos permita una evaluación de ella y de cuanto en ella (y con ella) acontece.

Dentro de dicha perspectiva de análisis abierta por el profesor Giannini, la experiencia de la cotidianidad es tomada problémicamente como describiendo un ‘movimiento reflexivo’, que “(...) ‘a través de otras cosas’, regresa constantemente a un mismo punto de partida (espacial y temporal)”<sup>336</sup>, es decir, que se limita a ser un circuito envuelto en lo espacio-temporal; pero, puede hacerse *reflexión* en sentido más psíquico, con lo que calificaremos como *pensador* a este individuo que se ha colocado en el centro del drama humano. En tal sentido, para que la actividad filosófica de aquellos maestros pioneros del filosofar latinoamericano, como Romero, se haya caracterizado por ser un proceso que sacude desde lo más hondo el alma del *pensador*, ha debido de suceder, como diría Giannini, que esos filósofos han debido encontrarse *personalmente implicados* en el (y no solo *acerca* del) proceso del mundo (parafraseando a Pascal, su microcosmo dentro del macrocosmo); el cual, antes bien, genera desolación y desencanto porque le caracteriza, como observa Giannini, “(...) la experiencia de que el prójimo

---

<sup>335</sup> Cf. Giannini 1999.

<sup>336</sup> 1999:11. Las comillas simples y el paréntesis son suyos.

aparece en ‘mi’ vida más para ‘verificar’ o producir mi soledad que para suprimirla”<sup>337</sup>. Es decir, hablamos de un mundo que propicia una “experiencia de *un desierto* no buscado (como el de los anacoretas); de una convivencia desolada (*deserta*) en que todo es tangencial, difícilmente convergente. Encuentro ilusorio de vidas que permanecen, en el fondo, inconmensurables: cada cual en, y hacia lo suyo propio”, señala Giannini<sup>338</sup>. Un mundo así, *crítico*, debería ser motivo más que suficiente para que los *pensadores* que inauguraron el filosofar en Latinoamérica hubiesen de sentirse profundamente *tocados* por esta dimensión del ser; empero, ¿bajo cuáles condiciones la filosofía se torna una *necesidad vital*, y cuándo es solo una culterana aproximación, el académico ejercicio de un intelecto más marcado por el dictamen de algún gran autor o escuela filosófica que por algún impacto del *ser*?

Juan Marichal distingue entre una *zona central de formulación ideológica* (Europa con respecto a Latinoamérica, para el caso que nos viene ocupando) y otra de *matización ideológica* (en este caso, Latinoamérica con respecto a Europa), entendiendo por *matización* el proceso de ‘cotejo’ entre la idea y la realidad que la asimila. Marichal, siguiendo conceptualmente a Unamuno, dice que la primera zona corresponde a países de *opinantes*, mientras que la segunda zona, a países *de opiniones*, y hace suya la frase de Alberdi de que ‘América practica lo que la Europa piensa’<sup>339</sup>. Alberdi se refería, dice Marichal, “(...) a la absorción apasionada de ideas foráneas, a la intensa vivencia personal de un libro procedente de otras tierras”<sup>340</sup>. Además, Marichal señala que en cada época se debe prestar más atención a las ideas (o textos que las contienen) que él denomina *secundarias* o *marginales* en tal época, “esto es, los textos de autores menores que han sido como afluentes tributarios en la génesis de un pensamiento central, digámoslo así. O también los textos derivados, a manera de estribaciones laterales, de una fuerte

---

<sup>337</sup> Íd.:12. Las comillas simples son suyas.

<sup>338</sup> Ibíd. Las cursivas y los paréntesis son suyos.

<sup>339</sup> Op.Cit.:24. Véase al respecto el discurso de Alberdi de 1842 en el Colegio de Humanidades de Montevideo, titulado “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea”, en que afirma que en América no se puede admitir la filosofía con otro carácter, y si es posible decirlo, *la América practica lo que piensa la Europa*.

<sup>340</sup> Op.Cit.:25.

personalidad creadora. Ahí en esos textos, tributarios o derivados –a veces marcadamente modestos– halla el investigador de la historia intelectual los matices más reveladores de una época (...)", anota<sup>341</sup>. Esto significa que es en aquellos autores o pensadores que no son 'oficiales', o que no se les cuenta entre los más sobresalientes o representativos de una época o sociedad, en donde se hace 'aterrizar' mejor (*matizar*, dice Marichal) aquellas ideologías, teorías, filosofemas o sistemas foráneos que influyen en la cultura local, lo cual quizás pueda deberse a la mayor autonomía de que puedan gozar frente a los compromisos profesionales, académicos o incluso ideológicos que están involucrados como exigencia en cualquier vínculo institucional.

La tesis de Marichal es que "(...) los textos vividos más intensamente en los países de matización intelectual son, con frecuencia, los textos que hemos llamado tributarios o derivados, los textos que han sido matices previos o ulteriores de un pensamiento central"<sup>342</sup>, y a veces resultan más impactantes que la *idea-núcleo* originaria. En estos pensadores no hay mayor compromiso ideológico o sentimental con el sistema, lo cual facilitaría no solo su adhesión a las ideas o tendencias importadas sino su *matización* (como dice Marichal), la lectura 'local' de las ideas foráneas, de una forma más aproximada a la *historia local*. Y Marichal pone entre sus ejemplos al krausismo en España.

De otro lado, si nos ceñimos a (3), al erigirse América como un nuevo escenario histórico-geográfico para el *filosofar*, entonces esta sería una zona no de simples *matizaciones* intelectuales de las ideas (venidas de los países que Marichal, siguiendo a Unamuno, llama *opinantes*) sino también de producción activa, de modo tal que, en algún momento, la experiencia histórica cotidiana debía ceder el paso a elucubraciones metafísicas del más alto vuelo teórico. Con esto, sonaban las campanas anunciando que América ingresaba a la historia de la filosofía, aprendiendo a decir su palabra filosófica

---

<sup>341</sup> Íd.:23.

<sup>342</sup> Íd.:25.

experimentando un doble peligro, que es a la vez una doble condición: por un lado, el *temor* de proponer *soluciones* (desde América) a los problemas filosóficos ‘universales’ pero irreductibles al limitado pensamiento humano, y, por otro, el *atrevimiento* o la valentía de proponer una respuesta personal a problemas filosóficos de inmemorial tradición. Esta contrastante novedad resaltaba más aún si consideramos, como dice Romero, que la primera de las tres etapas o momentos que él identifica en la evolución del pensamiento filosófico en Iberoamérica se caracterizaba por “(...) el carácter escolar del trabajo filosófico, supeditado a la docencia y sin grandes ambiciones de originalidad ni creación”<sup>343</sup>. Es decir, si en este primer período, el consumo de bienes filosóficos (libros, discursos, teorías, filosofemas, etc.) se hacía como “(...) asimilación o incorporación de lo extraño en vista de la enseñanza superior”, como apunta Romero<sup>344</sup> -o sea que los filosofemas y tesis de los grandes pensadores europeos eran puestos al servicio de una determinada cátedra-, entonces debió ser muy grande el contraste entre pasar de esto hacia una etapa de ensayar respuestas más personales u ‘opinantes’ y menos repetitivas a los problemas filosóficos de los que la humanidad europea venía tradicionalmente ocupándose.

No menosprecia Romero la filosofía anterior a la de la normalización. “En tiempos distantes se ha filosofado sin duda en la América de habla española y portuguesa, pero sin que ello atestiguase un interés notable por la intensidad ni por la extensión. O se filosofaba en función de la cátedra, por exigencia de planes de estudio, o el interés personal era tan solitario que constituía rareza y quedaba sin eco efectivo”, escribe<sup>345</sup>, y son palabras que muestran cómo el interés de ese tiempo por la filosofía era más académico que *vocacional*. Se filosofaba, aunque Romero no lo dice explícitamente, por necesidad *teológica*, porque era consustancial al pensamiento escolástico, reinante en la Academia (y la educación en general) todavía entonces, el supeditar la filosofía a las necesidades o exigencias de las *cuestiones*

---

<sup>343</sup> 1957:11.

<sup>344</sup> *Ibíd.*

<sup>345</sup> 1961a:149.

*disputadas*. Pero, posteriormente, dice Romero, aparecen algunos hombres que se convierten en los *fundadores* de la presente situación de ‘normalización’ filosófica; se trata de hombres cuya “(...) capacidad y energía, la magnitud del esfuerzo que debieron cumplir no necesitan ser ponderados: maestros de sí mismos, nada han debido sino a su propio esfuerzo, y se aplicaron a una tarea que ni tuvo el estímulo del auxilio magistral ni se vio incitada por una consideración o respeto general hacia este género de estudios”, apunta Romero<sup>346</sup>. Eran pensadores de gran impacto aquellos quienes empezaron a dedicarse a tiempo completo a la filosofía. Sin duda, era el comienzo de una nueva experiencia impulsada por estos varones magníficos quienes, con su dedicación expresa a esta clase de estudios, abrían las puertas a una nueva etapa de la filosofía en América y se convertían, así, en los *fundadores* de la filosofía ‘profesional’ en nuestro continente. Es decir, luego de germinar como una *vocación*, se consumaba como un *ejercicio profesional*.

Lo hasta aquí expuesto nos permite concluir que los *fundadores* de la filosofía profesional en Latinoamérica, con su quehacer, sentaron las bases para que la filosofía en Latinoamérica se fuese convirtiendo en una *profesión*, en un ejercicio profesional académico exclusivo, vinculado a la universidad y a la enseñanza. Me interesa destacar de modo particular esta afirmación general porque muestra que el consumo de bienes filosóficos, desde estos comienzos, fue hecho por gente exclusiva, de vocación especial, con poco o nulo apoyo y comprensión y, más que nada, un culterano *respeto*. En otras palabras, representaban la cimentación de una *élite* consumidora de filosofía venida de Europa, impactante por su novedad y su problemática. Esto no necesariamente quiere decir que el consumo de bienes filosóficos les haya estado exclusivamente reservado a ellos, cual si fuese una *propiedad privada*: simplemente, fueron los primeros, los más interesados, las primeras vocaciones, los primeros gérmenes de un despertar latinoamericano a la filosofía; además, desde un punto de vista estrictamente económico,

---

<sup>346</sup> *Ibíd.*

eran quienes, según el testimonio de los historiadores, podían acceder con relativa facilidad a los libros especializados importados, que, a comienzos del siglo XIX, continuaban siendo muy caros y poco accesibles al gran público. Tampoco, insisto, necesariamente se trataba de clérigos o teólogos, como venía sucediendo desde la Colonia, por el predominio ideológico de la Escolástica; se trataba de civiles, laicos, sin mayor compromiso ideológico con la Iglesia acaso que su propia fe. Pero eran unos espíritus *solitarios*, que, con su vocación y su consagración a los estudios y meditaciones filosóficas, fueron abriendo los caminos a la futura ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica.

Bien. Lo que hasta aquí hemos reseñado de Romero caracteriza a la etapa de normalidad filosófica como aquella en la cual la filosofía se convierte, en definitiva, en un *aspecto* de la cotidianeidad cultural iberoamericana. Esta no sería una instauración fortuita, ajena al pasado, cual si fuese un *milagro filosófico*. Lo que ocurre en esta nueva etapa de la filosofía en América permite avizorar un futuro prometedor para aquella. En fin, la primera etapa del pensamiento filosófico iberoamericano, la inmediatamente anterior a la etapa de normalidad filosófica, tiene por rasgo fundamental, como decía Romero, el carácter escolar del trabajo filosófico, orientado a la docencia y sin muchas ambiciones de originalidad ni creación.

En la Fig.3 queda esquematizado lo expuesto hasta aquí.



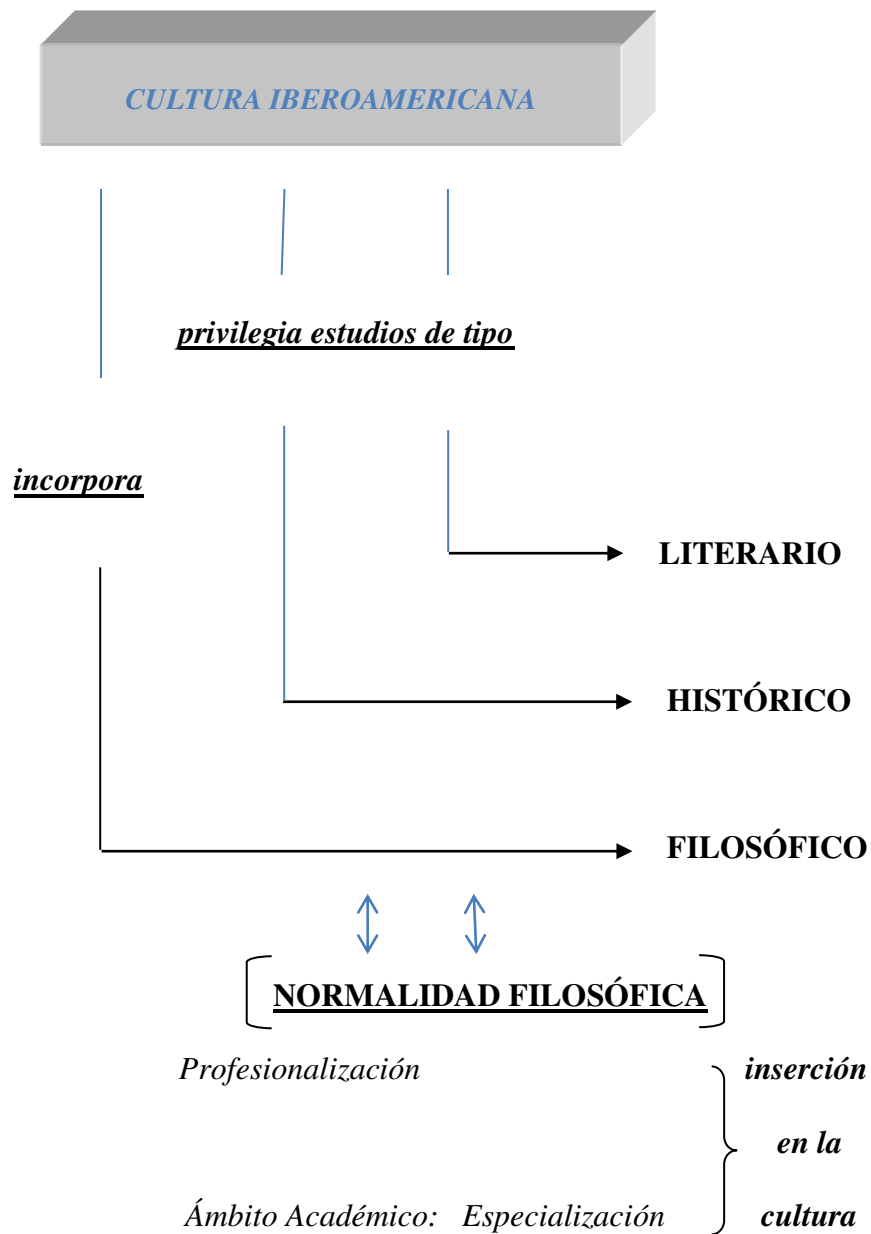


Fig. 3.- El proceso de la normalización filosófica

## Capítulo 3

### ¿CUÁL FUE EL IMPACTO INTELECTUAL DE LA TESIS ROMERIANA?

Como era comprensible esperar, la tesis romeriana que acabamos de reseñar y discutir, sobre la ‘normalidad’ filosófica en Latinoamérica, muy pronto ganó en el continente no solo adherentes, sino también algunos detractores. Fueron muchos, en efecto, los pensadores de la región que, durante las décadas siguientes, han adherido a esta tesis o la han rechazado. En este capítulo tercero presentaré –y, en lo posible, discutiré– algunas de las opiniones que considero entre las más representativas y relevantes al respecto<sup>347</sup>.

#### 3.1. *Pronunciamientos más influyentes*

##### 3.1.1. *Leopoldo Zea*<sup>348</sup>

Aparte de haber sido un notable maestro de generaciones enteras de filósofos y pensadores en Nuestra América, el filósofo mexicano Leopoldo Zea fue uno de los más representativos en percibir y corroborar los síntomas descritos por Romero. El suyo constituye uno de los más autorizados pronunciamientos a favor de esta tesis de la *normalidad filosófica*. En efecto, ¿qué piensa el profesor Zea al respecto? En un artículo suyo, fechado en 1946, con entusiasmo hace un rápido recuento del estado de la ‘normalización’ de la filosofía en la Iberoamérica de aquellos días. En la brevísima introducción, de un párrafo, nos dice que la ‘normalización’ significa que las disciplinas filosóficas formaban ya parte esencial de la cultura iberoamericana, lo cual, en sana lectura, querrá decir que en esta

---

<sup>347</sup> Utilizaré, salvo indicación en contrario, un criterio *cronológico* en la revisión de los escritos de estos autores.

<sup>348</sup> México, D. F., 30 de junio de 1912 - 8 de junio de 2004.

parte del mundo se empezaba a enfocar las diversas disciplinas filosóficas y algunos de los problemas que en cada una de ellas se venía abordando, sobre todo en Europa. Los pensadores ya no tomaban el quehacer filosófico como una suerte de apéndice escolástico; ahora, dice, la filosofía forma parte *habitual* de las ocupaciones culturales y, en consecuencia, “el estudioso de la filosofía dejaba así de ser un ente extravagante y entraba a formar parte de la comunidad cultural”, escribe<sup>349</sup>. Se formaba, a su decir, una *opinión filosófica*.

Pero, ¿cómo era dicha ‘opinión filosófica’? Habiéndose difundido (¿democratizado?) ampliamente el ejercicio de la filosofía, cualquiera podía acceder a ella, aunque “la filosofía, no se sabe si para bien o para mal, parece encontrarse ahora al alcance de la sencilla opinión del que podríamos llamar “hombre de la calle”, escribe Zea<sup>350</sup>. ¿Para bien o para mal? ¿Cómo podría ser ‘para mal’ el aterrizaje de la problemática filosófica a la mente del “hombre de la calle”? ¿Cómo podría pensar que es ‘para mal’ alguien que como el propio Zea habría de escribir que los americanos somos tan humanos como los europeos quienes, aunque comenzaron a filosofar tal vez antes que nosotros y que desde el comienzo de nuestra historia con ellos quisieron vernos como inferiores o subhumanos, *también* tenemos como ellos la posibilidad de acceso al λόγος universal y al filosofar que no es patrimonio exclusivo de nadie en particular y, en todo caso, es un bien de consumo universal, al cual *todos* (los hombres y los pueblos) pueden acceder? En 1969, Zea decía que “en nombre de la civilización se hablará, ahora, de razas degeneradas, esto es, mezcladas, híbridas. Se hablará, igualmente, de pueblos oscurantistas, herederos de una cultura que ha pasado a la historia. Pueblos disminuidos en su humanidad por lo que tenían de indígenas; pero también por haberse degenerado al mezclarse con entes que no podían justificar su humanidad y, también, por ser los herederos de una cultura que en la filosofía del progreso no eran ya sino una etapa de la misma; pero que, una vez alcanzada la nueva etapa, no

---

<sup>349</sup> 1946:137.

<sup>350</sup> *Ibíd.* Las comillas son suyas.

podrían ya ser sino expresión del retroceso, lo que ya no debía ser”<sup>351</sup>. Así las cosas, ¿son los “problemas filosóficos” un patrimonio de exclusivo tratamiento por parte de una élite ‘filosofante’ o de una ‘humanidad’ concebida y ejecutoriada a la medida de los europeos? Deberíamos estar de acuerdo con Zea en que, como opina a continuación, “la filosofía entra cada vez más en la formación cultural del iberoamericano. En la escuela o en la calle nuestro hombre se ve incitado a opinar sobre lo que hasta ayer parecía serle completamente ajeno. Su sensibilidad filosófica se agudiza cada vez más y con ello se hace más exigente. Parece ahora más difícil sorprenderlo con falsos problemas o sistemas fantásticos”<sup>352</sup>. Si la filosofía ‘entra cada vez más en la formación cultural del iberoamericano’, ¿cómo podría ser esto “para mal”? ¿O es un fastidio para el filósofo como “intelectual” el que la filosofía alcance ese grado de difusión en el “hombre de la calle”? Además, ¿no sería esta duda una prueba de que había quienes veían con fastidio dicha “popularización” de la filosofía, como si esta fuese un patrimonio no tanto *humano* sino de élites?

Según Zea, la filosofía es cada vez más filosofía<sup>353</sup>, y continúan presentándose las manifestaciones de un incremento de la actividad filosófica en Iberoamérica, como lo había mostrado ya Romero. Se sigue produciendo, por ejemplo, una *invasión* de revistas dedicadas a temas filosóficos, y, por otro lado, una profusa creación de instituciones y agrupaciones de corte filosófico. Así, se crean nuevas Facultades destinadas a promover los estudios filosóficos y a otorgar grados y títulos en esa materia. Todo esto indica que se estaba en presencia de un *boom filosófico*, es decir, de una época en que se produce un gran *despertar* de la conciencia latinoamericana y se abre hacia el mundo *universal* de la filosofía y el pensamiento superior. La filosofía, ya lo mostró Romero, dejó el *convento* y pasó al

---

<sup>351</sup> 1980:15.

<sup>352</sup> 1946:137.

<sup>353</sup> *Ibíd.*

*claustro académico* de la universidad, para después, gradualmente, ir siendo ganada por el *librepensamiento* (y ojalá lo fuera también por la *calle*).

Como todo primer aprendizaje, seguramente el de la filosofía no estuvo exento del recurso a la *imitación* o a la *repetición*, tratándose de una fase en la cual uno ‘imita’ o repite de sus maestros o enseñantes aquello que le ha causado más estupor, o le ha deslumbrado, o le ha dejado en un estado de *turbación* intelectual. Así lo reconoce también Zea, cuando nos informa que “variadas son las fuentes que alimentan las corrientes del pensamiento filosófico en Iberoamérica. El tomismo, el positivismo, la fenomenología, el existencialismo y el historicismo animan tales corrientes. La más poderosa influencia, la que más se destaca, es la ejercida por la filosofía alemana contemporánea; influencia que ha llegado en forma indirecta o directa”<sup>354</sup>. Así, en Latinoamérica muchos eran dados a empaparse de estas corrientes, movidos por diversos intereses y bajo influencias de la más variada estirpe, aunque no nos explique Zea como es que si los latinoamericanos tienen también acceso al *lóγος*, como diría en 1969, tengan que acabar *imitando* las corrientes europeas de pensamiento. En ciertos casos, inclusive, esta suerte de *integración filosófica* no se limita al mero intercambio de correspondencias o bibliografía, sino que incluye también la posibilidad de viajes de estudio en otros lugares, sobre todo europeos. En todos estos autores no tarda la filosofía en sembrar su semilla de reflexividad e impulso al pensamiento abstracto y universal. Lo curioso del asunto es que, según Zea, “(...) hay algo más, algo que hubiera parecido insólito hace muy pocos años: el interés, cada vez más creciente, que sienten nuestros estudiosos de la filosofía, por lo propio de Iberoamérica”<sup>355</sup>. Los filósofos de aquí –dice- ya no se limitan a “(...) asimilar determinadas corrientes filosóficas; ya no se conforman con repetir estas en la cátedra, el ensayo o el libro; se quiere además tomar parte personal en la elaboración de la Filosofía”<sup>356</sup>,

---

<sup>354</sup> Íd.:140.

<sup>355</sup> Íd.:143.

<sup>356</sup> Ibíd.

ni su afán es crear nuevos ‘sistemas filosóficos’; más bien, “lo que se quiere ahora es cooperar, reconociendo los propios límites, en la solución de los problemas que sigue planteando la Filosofía”, agrega Zea<sup>357</sup>. Claro, el *pensador* latinoamericano, así, ya se siente más involucrado en el filosofar universal, se siente *más filosófico* él mismo.

Llegados a este punto, quisiera recordar que una de las características más importantes que perfilaron el surgimiento de la modernidad (europea) fue el proceso de constitución de una *subjetividad reflexiva*, al modo cartesiano. Esto, como es conocido, supuso la vuelta del sujeto sobre sí mismo, mediando un proceso de reflexión constitutiva de un *Yo cognoscente*. Tenemos aquí, entonces, a un *sujeto*. Este sujeto, vuelto sobre sí, será capaz no solo de examinar *críticamente* los constituyentes de su subjetividad gnoseológica, sino, sobre todo, será capaz de ser *radicalmente* autoconsciente, o, como nos dirá más tarde Ortega, *seconsciente*. Quizá represente un momento de duda (aunque sea metódica), pero este retorno al interior, esta *vuelta sobre sí*, esta *re-flexión*, habrá de preannunciar el inicio de *otra* fase, una en la cual el sujeto cognoscente no solo se muestra capaz de *problemizar* el mundo sino también su propio *Yo interior*, su microcosmo, acaso diría Pascal. Asistimos, así, al ‘nacimiento’ de una *subjetividad*. En una fase como esta, ya no le caracterizará la simple *repetición* de lo aprendido (que, por lo demás, ya fue racionalmente puesto en entredicho); por el contrario, ascenderá a una nueva etapa en la cual es capaz de *autoexaminarse* y tomar con espíritu *problémico* sus posibilidades, su existencia y los condicionamientos pasados y presentes de estas.

Pues bien; corriendo traslado al *pensar* latinoamericano de lo que acabo de exponer, incorporados desde la invasión del siglo XVI al torrente de la cultura europea, el aludido *examen interior* significará un examen, por ejemplo, del contexto histórico-social en que va teniendo lugar el proceso de inserción (*inclusión*, diríamos hoy) cultural de la filosofía, que conduzca a la confección de

---

<sup>357</sup> *Ibíd.*

una agenda o índice de *urgencias* cuyo abordaje, sin duda, marcaría el ascenso del filosofar latinoamericano a una nueva y superior instancia de *maduración* ideológica. Así, como dice Zea, si bien “consciente de este hecho el iberoamericano no se conforma ya con repetir las soluciones dadas; quiere además poner su parte en las soluciones que faltan por dar”<sup>358</sup>. El latinoamericano no puede quedarse ‘quieto’ en una problemática filosófica *universal* que, aunque universal, el europeo le lleva siglos de ventaja en su abordaje; empero, ese abordaje americano no puede colocarle de espaldas a su *realidad histórico-social*, a sus raíces históricas originarias, porque, de haber tenido una historia de autonomía ahora han pasado a una situación de dependencia y ¿no será este hecho acaso motivo más que suficiente para filosofar sobre sí y su ser histórico? ¿Qué habrá de ser ‘filosófico’ para un individuo de este jaez? ¿Solo las entidades abstractas y metafísicas, desasidas de *espíritu humano*, y no sus vicisitudes, incertidumbres, nostalgias o vivencias ahora traducidas a aporías o a simples *preguntas*? Hasta los filósofos europeos, en los momentos de mayor esplendor metafísico en su historia, han sido capaces de articular *discursos* sobre la realidad sociopolítica de la sociedad de su tiempo. Y, pese a todo lo dicho anteriormente, yo entiendo bien que, en una etapa aún *primeriza* de aprendizaje filosófico se reclame a un ‘jefe espiritual’ como gran patrocinador espiritual del ‘nacimiento’ de este novísimo filosofar latinoamericano. Pero, lo entiendo solo en los inicios *prenormalizados* del filosofar, no así después, porque ello supone ya, como dije, un proceso de *maduración* del pensamiento, en el cual, por un lado, el pensamiento latinoamericano vaya rompiendo con el cordón umbilical ideológico que lo ata a la simple *repetición* de lo europeo, y, por otro lado, lo que es aún más trascendental, en la definición de su Yo *identitario*, de su *mismidad*, de su *quién soy*, que, sincréticamente, nos muestre a un Yo ontológica y racionalmente perfilado. ¿O tal grado de *madurez* en el filosofar latinoamericano no existe ni aún en su etapa de ‘normalidad filosófica’? Si esto es así, entonces se cumplirá la advertencia del propio Zea de

---

<sup>358</sup> *Ibíd.*

que, aunque hijos de Europa, nuevamente *infrahumanizados*, no nos quedará más remedio que la *repetición*, cercenando cualquier intentona de pensamiento *auténtico* o de elaboración teórica *propia*<sup>359</sup>.

Hay un segundo pronunciamiento de adhesión de nuestro autor<sup>360</sup> sobre la normalidad filosófica. En dicho escrito, para Zea, decir que la filosofía en América se ha ‘normalizado’ presupone que esta (filosofía) existe de facto, “existencia que es puesta en duda y de la cual no se podría hablar como posibilidad si antes no se cumplen una serie de requisitos, los cuales se considera están ya expuestos en el ensayo de Francisco Romero”<sup>361</sup>. Y admite, de paso, que tal etapa de “normalidad” consiste en una situación de madurez filosófica en América. Zea insiste, con Romero, en que la etapa previa, aquella de los *prenormalizadores*, era una etapa de ejercicio solitario de la filosofía “(...) y, por solitaria, extraña a la realidad de esta América”<sup>362</sup>. Pero, a juicio de Zea, los pilares de esta normalidad residen en que la filosofía se convierte en “oficio teórico, seriedad, información y disciplina”<sup>363</sup> que harán de la filosofía una profesión, rasgos éstos “(...) que no parecen haber estado al alcance de aquellos pensadores que en América Latina se entregaban a múltiples tareas, no sólo las del reflexionar con seriedad, sino también la educación, la política y otros muchos quehaceres supuestamente ajenos a la estricta reflexión filosófica”<sup>364</sup>. Estos pensadores, continúa Zea, ponían al servicio de sus preocupaciones reformistas filosofías que ellos no habían creado. Asume nuestro autor que esta normalización implica una profesionalización de la filosofía<sup>365</sup>, aunque es esencialmente diferente de esta, pero con la particularidad de estar “(...) ligada a las condiciones del desarrollo económico y social de nuestros

---

<sup>359</sup> Cf. 1969:18ss.

<sup>360</sup> Cf Zea1983.

<sup>361</sup> Íd.:171.

<sup>362</sup> Íd.:173.

<sup>363</sup> Íd.:174.

<sup>364</sup> Ibíd.

<sup>365</sup> Ibíd.



países”<sup>366</sup>. Ya ha quedado atrás –proclama Zea- la época del filósofo como creador aislado, y se da paso al profesional que con seriedad y disciplina enfoca la problemática que es propia de la filosofía.

En fin, señala Zea que esta filosofía profesionalmente ejercida constituye una superación de aquella etapa puramente repetitiva de esquemas ideológicos extraños a la realidad latinoamericana. “Es por esta vía” –afirma- “que se está llegando a la normalidad filosófica, a este poner en claro, afirmar y modelar el edificio de un saber que haga esta América consciente de sí misma y, a partir de esta conciencia, la de su posibilidad, para participar en la tarea de realización plena del hombre. Del hombre de esta región y de cualquier región del mundo”<sup>367</sup>.

### **3.1.2. Augusto Salazar Bondy**<sup>368</sup>

De un parecer en lo esencial diferente al del pensador anterior, aunque menos tropical y algo ambivalente, como mostraremos luego, fue el extinto filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. En efecto, para Salazar, si cabe hablar de filosofía en América, se deberá de hablar de aquella que se introdujo como un producto cultural importado de España, “(...) dentro del marco del sistema político y eclesiástico oficial de educación y con la finalidad principal de formar a los súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo con las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia”<sup>369</sup>. El propósito final es la dominación política y espiritual<sup>370</sup>. Entonces, el primer producto filosófico consumido por los americanos no fue surgido de su *experiencia*, sino que estuvo basado en la experiencia histórica de otros

---

<sup>366</sup> *Ibíd.*

<sup>367</sup> *Íd.*:181.

<sup>368</sup> n. Lima, 8 de diciembre de 1925 - f. Lima, 6 de febrero de 1974.

<sup>369</sup> 1968a:15. En lo que sigue sobre Salazar, nuestro resumen de sus ideas estará basado en este libro.

<sup>370</sup> ¿Era esto, por ejemplo, lo que buscaban los jesuitas que enseñaban filosofía en el Colegio de San Pablo?

hombres de otros tiempos. Era, pues, un pensamiento -para emplear un término acuñado por Víctor Andrés Belaúnde- *anatópico*<sup>371</sup>.

Pero, la experiencia histórica del americano, curiosamente, sí fue motivo de reflexión: “hay un rico acervo” –escribe Salazar- “de meditaciones filosófico-teológicas en torno a la humanidad del indio, al derecho de hacer la guerra a los aborígenes y al justo título para dominar América, que es ciertamente lo más valioso del pensamiento de los siglos XVI y XVII”<sup>372</sup>, aun cuando esta reflexión se efectuó desde una perspectiva europea. Por consiguiente, “no hubo, y quizá no pudo haber cuando menos al principio del período colonial, nada semejante a un enfoque americano propio, a un cuerpo de doctrina que respondiera a las motivaciones de los hombres de este continente”<sup>373</sup>. Desde luego que ello no podría darse en tales condiciones políticas, puesto que se configuraba un discurso unilateral, monocorde y monocultural, en consonancia con la situación política vivida. Y eso que recién en el siglo XVIII puede sentirse por primera vez la presencia de autores modernos, como Descartes, Leibniz, Locke, Grocio, Galileo, Newton, Rousseau, entre otros, quienes mantenían ideas contrarias al escolasticismo reinante. El ambiente de ideas, durante este tiempo de la Colonia, está tan convulsionado que, como escribe Salazar, “el número de libros y revistas extranjeras que circulan y el de lectores que los solicitan y que van adquiriendo un decidido gusto moderno aumenta aceleradamente a medida que avanza el siglo XVIII”<sup>374</sup>.

De acuerdo con lo anterior, si, como señala Salazar, el propósito final de la primacía de la filosofía escolástica tardía en estas tierras era consolidar la dominación política y espiritual y, por lo tanto, el sometimiento al imperio español, entonces, con ello, asistimos al advenimiento de una filosofía

---

<sup>371</sup> Cf. Belaúnde 1963:136. Este término, cabe señalarlo, es entendido por el doctor Sobrevilla como “(...) la tendencia a partir no de la propia realidad nacional y de sus posibilidades para formular los propios proyectos (individuales y colectivos), sino de realidades ajenas y posibilidades fantasiosas” (Cf. Sobrevilla 1988: volumen I, p. xiv).

<sup>372</sup> Íd.:16.

<sup>373</sup> Ibíd.

<sup>374</sup> Op. Cit.:17.

—aunque sesgada, parcializada y acrítica- *empotrada* en los lineamientos sociopolíticos de su tiempo, *fiel* a su contexto histórico-social. Este hecho, de por sí, constituiría desde ya una señal clara de que, por este tiempo, la filosofía era una precoz “función ordinaria de la cultura” vigente y predominante: la occidental<sup>375</sup>. Por consiguiente, a mi modo de ver, no es posible que, exaltando en demasía la contribución de los *fundadores* romerianos del siglo XIX a la gestación de un discurso sobre nuestra experiencia latinoamericana, cual si fuese una creación ex-nihilo, se haga tabla rasa de aquel germen, anterior en el tiempo, sin el cual no habría sido posible la irrupción de la nueva conciencia ochocentista; máxime si, como concluye el profesor sanmarquino Ricardo Falla, “la instauración de la imprenta desde 1583 en Lima hizo posible la irradiación de los estudios de filosofía de la joven universidad limeña hacia los más diversos lugares del continente americano. Y, a la vez, permitió que los intelectuales peruanos pudieran editar sus obras desde el punto de vista de dignidad e igualdad a los europeos. Lo que, también, coadyuvó al desarrollo temprano de la conciencia criolla”<sup>376</sup>.

No se nos escapa, sin embargo, que, desde el siglo XIX, reinaba en América un ambiente de mayor libertad de pensamiento; hecho este de trascendental importancia, toda vez que, aunque, durante la Colonia, había un ambiente de disputas teológico-filosóficas en los ámbitos universitarios, la Inquisición instauró un régimen de persecución ideológica contra quienes, atreviéndose a pensar en forma *diferente*, encarnaban desde ya una semilla de librepensamiento<sup>377</sup> en un contexto histórico que, por lo demás, era aún ajeno a las grandes batallas que por la libertad de pensamiento venían librándose desde antiguo en el Viejo Mundo. No obstante, este primer despertar de la conciencia crítica, en condiciones de represión eclesiástica, suscita una intensa actividad intelectual, pues, como escribe Salazar, “(...) en las ciudades cabeza de virreinato o sede de real audiencia surgen colegios carolingios y sociedades ‘económicas’, ‘filantrópicas’ o de ‘amantes del país’, y se editan revistas y otras

---

<sup>375</sup> Contra lo que creía incluso el propio Romero.

<sup>376</sup> Cf. Falla 2000:104.

<sup>377</sup> Cf. Barreda 1964:217 ss.

publicaciones de indudable valor como vehículos de cultura superior y órganos de divulgación filosófica”<sup>378</sup>. Estamos, aquí, ante la época de la Ilustración.

Desde que empezó a esparcirse la filosofía por los claustros universitarios, fue notorio que ella estuvo vinculada al docto ejercicio, al saber ilustrado, a la construcción intelectual académica. Esto permite comprobar que la filosofía, ya desde muy antes del siglo XIX, ha estado enlazada a los claustros académicos universitarios, configurándose, de este modo, que el ejercicio de la actividad filosófica estaba directamente emparentado a una élite –básicamente eclesiástica, sí, pero *élite*, al fin. Este dato es, para los fines que aquí perseguimos, de suma importancia, puesto que la ‘normalización’ filosófica acarreó la creación de una élite de nuevo tipo, librepensadora en cierto modo, pero tan élite como la anterior a ella; pese a que, para Salazar, esta generación colonial, “equiparable a la de los fundadores en su impacto pedagógico (...) (generalmente actuaba) con menos conciencia crítica y madurez histórica que éstos”<sup>379</sup>. De esta primera generación universitaria habrá de surgir una segunda, que Salazar –siguiendo a Romero– denomina *fundadores*, y en la cual incluye a pensadores como el argentino Alejandro Korn, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el chileno Enrique Molina, el peruano Alejandro Deustua y los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso, a los cuales se agregan José Enrique Rodó, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña<sup>380</sup>.

Según Salazar, el resultado de todo este largo proceso es que “la filosofía ha alcanzado en Hispanoamérica un nivel de aceptación y de expansión considerable”<sup>381</sup>, con lo cual concluye aceptando, con Romero, que, efectivamente, ha tenido lugar un proceso de *normalización* de la filosofía –sin detenerse a examinar el alcance y significado del término ni menos el concepto al que alude– que Salazar rebautiza como *regularización*; y lo hace en palabras que parecieran provenir casi del propio

---

<sup>378</sup> Op. Cit.:17.

<sup>379</sup> Íd.:21, n.1. El paréntesis es mío.

<sup>380</sup> Ibíd.

<sup>381</sup> Íd.:25.

Romero: “lo que antes era un ejercicio eventual y un producto frecuentemente efímero, con resonancias muy limitadas, incluso en el orden académico, es hoy una actividad estable que cuenta con suficientes medios para asegurar su supervivencia y progreso y aumentar su penetración en la vida de la comunidad”<sup>382</sup>. Extraña y ambigua actitud para quien concluirá sosteniendo la inexistencia de una filosofía propia de nuestra América. ¿Cómo esperar que algo que es inauténtico e imitativo cale en la comunidad? ¿O se trata de hipotecar la necesidad de pensamiento de los pueblos americanos mediante ficciones como esta? Si lo que se ha normalizado –o *regularizado*, para seguir la lógica de Salazar- es una filosofía inauténtica, entonces ¿cómo es posible que sea elevada al rango de ‘función ordinaria de cultura’ una inautenticidad, o mejor, una ficción?

Con respecto al hecho de que, al normalizarse, según Romero, la filosofía se convierte en una ‘función ordinaria de cultura’, conviene recordar aquí, como señala Salazar, que “nuestra filosofía ha estado vinculada siempre a determinadas áreas de actividad cultural que pueden ser suficientemente precisadas”<sup>383</sup>, y luego, como ejemplos de ello, señalará Salazar la influencia de la teología en los siglos XVI y XVII, mientras que en el siglo XVIII la filosofía estuvo muy vinculada a las ciencias naturales, y en el siglo XIX estuvo muy ligada a las ideas políticas y sociales. Esto muestra, de algún modo, que la filosofía ha sido, desde antiguo, en su vieja historia europea, afín a la cultura, como un componente fundamental, y la ‘normalización’ filosófica es una categoría ónticamente correspondiente a un evento de naturaleza eminentemente latinoamericana. Habrá estado al servicio de intereses diversos; mas, no por distintos, son más o menos importantes unos en relación con otros estos distintos intereses a los cuales ha ‘servido’ la filosofía en su historia.

Existe, en este proceso, un interesante rasgo a resaltar, y que es muy de fines del siglo XIX europeo: la tendencia a la especialización. “El contraste con el siglo XIX y con la etapa inicial del siglo

---

<sup>382</sup> Íd.:26.

<sup>383</sup> Íd.:28.

actual es patente” –escribe Salazar, para luego agregar que “se tiende hoy menos a las grandes construcciones especulativas”<sup>384</sup>. Otro rasgo adicional de nuestro proceso ideológico reside en que esta evolución presenta un retardo decreciente y una aceleración creciente, toda vez que “(...) los productos ideológicos durante muchos años llegaron a América tardíamente, cuando en Europa ya eran obsoletos o estaban en trance de superación”<sup>385</sup>. Con esto queda definida una dependencia ideológica la cual, lejos de suscitar el *avivamiento* de una reflexión propia, consolida un *subconsumo* cultural que anula toda posibilidad de construir un discurso propio. Esto último traerá como consecuencia la manifestación de un sentido *imitativo* de la reflexión; es decir, “filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un *ismo* extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época”, afirma Salazar<sup>386</sup>. Esto es lo que, según Salazar, el filósofo Antonio Gómez Robledo ha tipificado como *entreguismo filosófico*<sup>387</sup>, en consonancia con el entreguismo político.

Con respecto a lo anterior, es preciso observar aquí que, como ya apuntaba Salazar más atrás, si se ha producido la ‘regularización’ o ‘normalización’ de la filosofía en Iberoamérica, entonces, Salazar debiera convenir con nosotros en que, si nuestra reflexión se caracteriza por ser imitativa e inauténtica, lo que se ha regularizado (o normalizado) es una ‘filosofía’ imitativa e inauténtica. Para ser puntillosos, en rigor, la filosofía ‘normalizada’ no es filosofía propiamente dicha, pensamiento libre y creador, sino un *pastiche ideológico*, caja de Pandora de productos culturales *made in* Europa, y no genuina lectura crítica filosófica, *propia*, a partir de nuestra experiencia humana (es decir, latinoamericana, siguiendo a Zea). Y, por añadidura, un término como *clima filosófico*, en este contexto, poseería sólo carácter periférico; únicamente estaría referido a la punta del iceberg, haciendo tabla rasa de aquel trasfondo.

---

<sup>384</sup> Íd.:29.

<sup>385</sup> Íd.:36-7.

<sup>386</sup> Íd.:39.

<sup>387</sup> Íd.:40.

La serie de rasgos negativos de la filosofía hispanoamericana mencionados por Salazar trae como consecuencia, de un lado, la incapacidad para realizar aporte original alguno, y, de otro, la impotencia de construir, por tanto, una *tradición* de pensamiento en América que haga de la filosofía, precisamente, una ‘función ordinaria de cultura’; que no haga de esta un simple compartimiento estanco que se ha agregado, sin mayor relación con el resto de la comunidad. Esto, a la postre, conduce a que la filosofía continúe limitada a ser el académico ejercicio universitario de un grupo de intelectuales desvinculados del conjunto social e incapaces, además, de crear tal discurso orgánico y propio (léase *tradición*) sobre nuestra experiencia histórica. Al respecto, Salazar señala que “no hay manera de considerar nuestras filosofías como un pensamiento nacional, con sello diferencial y con resonancia en amplios sectores de la población (...) justamente porque se trata de pensamientos trasplantados, instalados, por decirlo así, en un vacío de tradición reflexiva, y porque pueden ser considerados productos espirituales expresivos de otros pueblos y otras culturas, que una minoría refinada se esfuerza en comprender y compartir en nuestro ambiente”<sup>388</sup>. Sin embargo, la filosofía, en tanto que saber universal, no es patrimonio para consumo exclusivo de dicha ‘minoría refinada’. A pesar de ello -señala Salazar- la filosofía no tiene por qué ser popular<sup>389</sup>; punto de vista este que es refrendado por el doctor David Sobrevilla, quien señala que “(...) se olvida que la filosofía es una actividad individual y que nunca ha sido cuestión de grandes mayorías”<sup>390</sup>. Y esto, pese a que Romero sostiene que la nueva filosofía no es más “(...) la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo”<sup>391</sup>.

---

<sup>388</sup> Íd.:42-3.

<sup>389</sup> Íd.:43.

<sup>390</sup> 1996:23.

<sup>391</sup> 1961a:151.

Para Salazar, entonces, la proclama de que la filosofía se ha ‘normalizado’ en Iberoamérica significa que “(...) se acepta la posibilidad de que en nuestros países se dé una filosofía al estilo occidental (...)”<sup>392</sup>. Sin embargo, de manera sorprendente, declara Salazar que “la normalidad de hoy implica que nuestra filosofía ha progresado respecto a los esfuerzos y logros del pasado y que avanza con paso firme hacia más cabales realizaciones”<sup>393</sup>; no obstante, ¿en qué reside dicho ‘progreso’? ¿En ingresar, como dice Romero, al ‘cauce normal’ del filosofar universal? ¿De cuál *evolución* de cuál pensamiento estaríamos hablando aquí, entonces, si la filosofía *irrumpió* como una importación ideológica? ¿En qué sentido puede decirse que la normalidad filosófica en América representa una etapa de progreso en relación a otro tiempo? ¿Progreso en las ideas, en el conocimiento? “¿Cómo podrían – escribe Cioran- los resultados de la ciencia cambiar la posición metafísica del hombre? Y ¿qué representan los sondeos en la materia, los atisbos y los frutos del análisis junto a los himnos védicos y a esas tristezas de la aurora histórica deslizadas en la poesía anónima?”<sup>394</sup> “Nuestras verdades” –prosigue– “no valen más que las de nuestros antepasados. Tras haber sustituido sus mitos y sus símbolos por conceptos, nos creemos más ‘avanzados’, pero esos mitos y esos símbolos no expresan menos que nuestros conceptos. El Árbol de la Vida, la Serpiente, Eva y el Paraíso, significan tanto como: Vida, Conocimiento, Tentación, Inconsciente”<sup>395</sup>. No reduzcamos el tema a un simple fenómeno de préstamo cultural; menos se trata aquí de resucitar la vetusta tesis evolucionista de la *unidad síquica humana*<sup>396</sup> para ‘explicar’, casi por instinto, apariciones *análogas* del filosofar en Europa tanto como en América. Empero, es posible que aquella intempestiva *irrupción injertada* del filosofar en América, desprovista de vínculos existenciales e históricos<sup>397</sup>, haya propiciado, como un arcaísmo en la actitud

---

<sup>392</sup> Íd.:57.

<sup>393</sup> Ibíd.:58.

<sup>394</sup> 1972:70.

<sup>395</sup> Íd.:167.

<sup>396</sup> Cf. Herskovits 1968:513.

<sup>397</sup> Estamos entendiendo aquí al filosofar como correlato teórico o ideológico de nuestra experiencia humana.



contemporánea de los filósofos ‘normalizados’, la *idiosincrasia* de ignorar la experiencia histórica y el ser del hombre americano; dado que, en rigor, no hay una *continuum*, un hilo conductor que nos autorice a emplear conceptos como *evolución* o *progreso*.

¿Qué piensa, entonces, Salazar de la tesis romeriana de la normalidad filosófica? Como ya expliqué más atrás, Salazar se muestra incomprensiblemente favorable a su aceptación, a pesar de que se trata de un planteamiento esencialmente malquistado con el suyo. Para Romero, ha habido un progreso desde lo anterior hasta la época de la normalidad: “la labor filosófica actual” –escribe– “se considerará en la línea de desarrollo multiseccular del pensamiento; no tanto como un salto, sino como un progreso, cuando en verdad lo sea”<sup>398</sup>, lo cual conlleva implícita la presunción de que la filosofía ‘normalizada’ es *superior* a toda otra forma de pensamiento filosófico previa a ella. Con esto, de pasada, se deja igualmente bien asentado que existiría una *tradición* de pensamiento a la que habría que denominar *iberoamericana* en la medida en que, en tanto que acontecimiento intelectual, *tiene lugar* en el contexto americano, y no que sea originaria de este lugar o cuya temática sea precisamente, como una entidad o correlato óntico, *lo iberoamericano*. En suma, para Salazar el principal problema que posee nuestra filosofía es el de su *inautenticidad*, la cual, señala, “se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental”<sup>399</sup>.

---

<sup>398</sup> 1961a:152.

<sup>399</sup> Op.Cit.:125.

### 3.2. Otros pronunciamientos relevantes

#### 3.2.1. Horacio Cerutti Guldberg<sup>400</sup>

Un inventario sumario de otras opiniones importantes acerca de la hipótesis planteada por Romero nos llevará, en primer término, a escuchar al profesor argentino-mexicano Horacio Cerutti Guldberg, quien, en una ponencia suya de 1983, hace un breve seguimiento a esta noción romeriana de ‘normalización filosófica’. Revisando los problemas metodológicos que se plantean a la historia de las ideas filosóficas en nuestro continente, se detiene a examinar el concepto de *fundadores* de la filosofía latinoamericana, dentro del esquema de periodización de esta propuesto por Romero. Estos ‘fundadores’, dice Cerutti siguiendo a Romero, “(...) echan las bases para que se produzca la esperada y ansiada “normalización” filosófica”<sup>401</sup>. Recuérdese que Romero denomina ‘fundadores’ a un grupo de pensadores que fueron *los primeros* (es decir, *pioneros*) en dedicarse *en exclusiva* a la labor filosófica de investigación, meditación y enseñanza, es decir, de *hacer* de la filosofía una ocupación a tiempo completo, preparando, así, las condiciones para la entrada de la filosofía en Latinoamérica en una etapa de ‘normalidad’, en la cual se va convirtiendo en una ‘común función cultural’, en una ocupación *habitual* en el contexto de la cultura latinoamericana. De ellos dice Cerutti que “de la preocupación docente se va pasando a la autonomía de la reflexión personal”<sup>402</sup>, pero sin menoscabo de la actividad docente, que no por mucha actividad de reflexión ‘personal’ que llevasen a cabo los ‘fundadores’, supuso ello el abandono o ‘superación’ de la docencia; muy por el contrario, esta se convirtió en uno de los principales escenarios para impulsar y llevar adelante el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica.

---

<sup>400</sup> Mendoza, 1950.

<sup>401</sup> 1997:122. Las comillas son suyas.

<sup>402</sup> Íd.:126.

Pero la filosofía, al normalizarse como ‘común función cultural’, pronto exigirá su autonomía, acorde a su naturaleza y fines, y esto conducirá a su institucionalización universitaria pero con la consecuencia de que “la “normalización” filosófica ansiada por Romero significó el desarrollo de una filosofía academicista en la Argentina, la cual durante unos treinta años no supo qué decir acerca de la realidad en la que estaba inmersa. La “normalización” fue la muerte de un filosofar vivo y fecundo en la tradición filosófico-política de la filosofía latinoamericana. Cuando intentó decir algo y renacer, el precio a pagar fue alto, dice Cerutti<sup>403</sup>. Por mi parte, pienso que ese academicismo no solo fue en Argentina: fue también de rango *continental*, acaso como una herencia ideológica de la opción por una filosofía ‘*universal*’, concebida como estudio abstracto, impersonal, atemporal y ‘esencial’; y, aunque, en términos generales, comparto la apreciación del *apoliticismo* -en la medida que supone una filosofía concebida como *apolítica* y como encasillada en su compartimiento estanco, como una ‘función cultural’ más, igual que las demás, relacionada con todas pero *autónoma*- también considero justo recordar que Romero tuvo la dignidad de alejarse de la universidad cuando esta fue sometida por el peronismo reinante en la época.

Sin embargo, en un trabajo posterior, fechado en 2000, el profesor Cerutti será más directo en sus críticas a la ‘normalidad filosófica’, ensayando otra vez una mirada de conjunto a la filosofía latinoamericana del siglo XX, a la cual, en su último tramo, caracterizará como una época de predominio de un *neanarcoliberalconservadurismo*. En este escrito, Cerutti pone nuevamente de relieve el *apoliticismo* y la falta de compromiso de los filósofos que, parapetados tras un academicismo universitario, velaron las connotaciones políticas de todo trabajo académico, contribuyendo, así, a generar una ilusión de *individualismo académico* en una labor que tiene que ver con lo colectivo, pero que, al final, prohió las condiciones actuales del ejercicio de la filosofía en Latinoamérica. “El

---

<sup>403</sup> Íd.:136. Las comillas son suyas.

universalismo acrítico, la ilusión modernizante, el culto al eficientismo y el cientificismo como norma que le son ínsitos hicieron que el neoliberalismo creciera en tierra fértil”, apunta<sup>404</sup>. Claro, el resultado de esto es que la filosofía -y con ella la *verdad*- ha de ser un saber *de academia*, desvinculado de todo nexo político-social y con el sentido crítico y problémico *neutralizado*. Entonces, una ‘filosofía’ de esta naturaleza, de espaldas a *lo humano*, no habría de tardar mucho en ir cayendo en descrédito no solo como *profesión* sino, sobre todo, y lo que es peor, *como forma de saber*.

No es la primera vez que los filósofos latinoamericanos reciben este reproche de falta de *compromiso*<sup>405</sup>. Con todo lo anteriormente descrito, se van creando las condiciones para caracterizar a la filosofía que se ha *normalizado* como apolítica, desarraigada y, lo que es peor, a reproducir el mismo tipo básico de *filósofo prenatalizado* que había románticamente caracterizado Romero como un ‘solitario’ e ‘incomprendido’ en su tiempo. Así las cosas, ¿cuál sería, entonces, la *urgencia* para la filosofía latinoamericana actual? Al respecto, anota el profesor Cerutti que “frente a una profesionalización despolitizante se trata de devolver a la filosofía o de reinsuflarle su carga cuestionadora, su fuerza de inserción en lo social”<sup>406</sup>.

A esta falta de *compromiso*, a mi modo de ver, subyace un grave problema de *identidad* y *desasimiento*, y mucho me temo que tiene que ver con una suerte de rezago de *colonialismo mental*, como dirían los doctores Salazar y Obando; de miedo a sentirme que, aunque no lo quiera, formo parte de una *historia* en la cual, al final, nada de *indio* (‘débil’, ‘conformista’ y ‘derrotista’, ¡qué va!) me gustaría tener. Ese *rescoldo hispanófilo* es, pues, visible en estos ‘filósofos normalizados’ que han acabado escondiéndose y atrincherándose en la *universidad* a derrochar desde ahí retórica y elocuencia conceptuosa con el pretexto del *universalismo*, metamorfoseando, así, al filosofar en una suerte de

---

<sup>404</sup> 2000:116.

<sup>405</sup> Ya Zea (1952) y el escritor peruano Gustavo Valcárcel (1952) les enrostraban lo mismo, a comienzos de los años cincuenta del siglo pasado.

<sup>406</sup> *Ibíd.*

*refugio* en abstracciones, de cárcel foucaultiana de la palabra, consuelo para un alma en crisis de *ipseidad* y medrando mientras ‘juega’ a ser amante del ‘saber universal’. Por mientras, se divierte en sus elucubraciones “esenciales”, velándonos el hecho de que reniega de sí misma, temiendo que le digan ‘india’, ‘chola’ o, incluso, ‘peruanita de medio pelo’, y todo ello, sin menoscabo de ocultar su más profundo *odio histórico* –temiendo formar parte de ella- a una raza que fue capaz de crear, sin mucha abstracción ni floridos “enfoques filosóficos universales”, una cultura precisamente de estirpe *universal*. Una filosofía así, desasida de *compromiso* e *identidad* con los latinoamericanos, ¿cómo no va a propiciar que todos renieguen de ella, que sientan que nada tiene que ver ni con sus vidas ni con su historia, y terminen dándole la espalda, *proclamando su muerte* y despidiéndola de la ‘cultura’<sup>407</sup> en la cual, supuestamente se ‘normalizó’?

Pero hay más. De lo anterior se puede colegir que estamos, entonces, ante una filosofía ‘normalizada’ que quizás se ha ‘normalizado’ *con nosotros* pero aún no se ha ‘normalizado’ *en nosotros* los latinoamericanos, como *una más* entre todos. Y esto hoy supone también, como piensa el profesor Cerutti, una grave falta de *responsabilidad ciudadana*. En nuestros días, si bien la filosofía continúa en *lo suyo*, volviéndonos cada vez más ‘expertos’ en lo que han dicho los clásicos de la filosofía universal, seguimos de espaldas a aquella problemática antedicha. Si, por ejemplo, Rorty antepone la democracia y la creación de consensos a la filosofía, y, así, podemos hablar hoy de *ciudadanía*, entonces ¿quién es el filósofo? ¿No es un “ciudadano” que desde su “ciudadanía” y en lo que le es propio, *filosofar*, no pueda asumir esta su “ciudadanía” y traducirla en *responsabilidad ciudadana*? “Se trata” –dice Cerutti- “de rebasar la academia sin perder sus aportes o de reconceptualizarla de modo tal que no sirva solo de refugio a una actitud escapista de la realidad, sino que permita el ejercicio de un filosofar arraigado en el sentido propuesto atinadamente por Alfonso Reyes, y por arraigado, excéntrico y no marginal, rebelde y

---

<sup>407</sup> Y, en consecuencia, del currículo escolar de dicha “cultura”.

comprometido, participativo y pertinente. Que tenga, en suma, algo que decir y aportar al conjunto de la sociedad. No que hable para un interlocutor abstracto, sin coordenadas de tiempo y lugar, sino para nuestros/as ciudadanos/as en el aquí y ahora”<sup>408</sup>. Entonces, pues, ¿debemos seguir haciendo del filosofar una suerte de fichteana *sucursal del más allá* que nos conduzca a dar la espalda a nuestro nietzscheano *más acá*?

### 3.2.2. Raúl Fornet-Betancourt<sup>409</sup>

Un autor que dedica unas breves páginas a examinar el tema que nos ocupa es el profesor cubano Raúl Fornet-Betancourt, muy conocido por la perspectiva intercultural desde la que enfoca la filosofía latinoamericana. En un artículo de su firma, dedicado a examinar el papel de los llamados *fundadores* de la filosofía latinoamericana, reconoce, siguiendo a Romero, que estos personajes son considerados como una generación ‘insigne’ que *posibilitó* el ingreso de Iberoamérica en la filosofía, por lo cual se ha “(...) convertido en un grupo de pensadores prácticamente “intocables”, ya que se les ve precisamente como los insignes “fundadores” de una herencia que debe ser cuidada como un patrimonio cultural”, afirma Fornet<sup>410</sup>. Esto permitirá que Fornet admita con Romero el papel jugado por estos *fundadores* de la filosofía latinoamericana, porque ha sido con este grupo de pensadores que la filosofía en América Latina, dice, “(...) logre alcanzar en su ejercicio el nivel de profesionalidad y de seriedad que él mismo ha caracterizado con la célebre fórmula de la “normalidad filosófica”<sup>411</sup>. Esto llevará a Fornet a discutir la *interpretación* que Romero hace de la ‘normalidad filosófica’. ¿Qué es lo que ‘fundan’ estos ‘fundadores’ de la filosofía latinoamericana? ¿Qué tan ‘fundante’ es esta etapa ‘fundacional’ de la filosofía latinoamericana? Lo primero que ‘fundan’ (o ‘inauguran’) en nuestro continente, según este autor, es la *extensión* de una tradición de filosofía académica que *reproduce* aquella que se desarrolló en

---

<sup>408</sup> Op.Cit.:117.

<sup>409</sup> Holguín (Cuba), 1946.

<sup>410</sup> Cf. Fornet 2001a:33. Las comillas son suyas.

<sup>411</sup> Ibíd. Las comillas son suyas.

el Viejo Mundo<sup>412</sup>, lo cual llevará al profesor Fornet a señalar que “la concepción de la filosofía que inspira la categoría de la “normalidad filosófica” así como la caracterización subsiguiente de un grupo de filósofos como “fundadores” en Francisco Romero, me parece que es de clara raigambre europea y de tendencia europeizante. Y, para ser más preciso, añadiría que su concepción de la filosofía es tributaria de la tradición filosófica universitaria centroeuropea”<sup>413</sup>. Esto significa que, para Fornet, la ‘normalidad filosófica’ consagra a la filosofía de los ‘fundadores’ como un *apéndice* de la filosofía europea (ni siquiera de la ‘universal’), lo cual, en buena cuenta, pienso que suena a ser una prolongación de la Colonia en el plano mental e ideológico, aunque Fornet se apura en aclarar que no es que quiera sugerirnos que la filosofía de los ‘fundadores’ sea un simple ‘eco’ de la europea, sino que, más bien, dice, la filosofía europea es un modelo *rector* de aquella de los ‘fundadores’.

No encuentro nada significativo que resaltar en esta crítica. Me parece lógico que, tras casi cuatro siglos de dominación colonial, la filosofía europea se haya insertado como un ‘modelo rector’ de aquella de los ‘fundadores’ del siglo XIX. Sin embargo, más significativa me parece su apreciación de la mencionada inserción de la filosofía en la cultura, lo cual, a juicio de Fornet, vela “(...) la tarea crítica y subversiva que ha de desempeñar la reflexión filosófica en contextos históricos determinados por órdenes culturales que, por ser el reflejo de la cultura dominante de élites, tienden a convertir la filosofía en un elemento estabilizador de sus correspondientes sistemas de valor”<sup>414</sup>. ¿Qué significa esto? Si la filosofía es ‘función ordinaria de la cultura’, y la cultura dominante es la europea, entonces estamos ante un problema que rebasa los meros límites del filosofar institucionalizado y raya con el ámbito cultural y la sociedad *toda*: es la *cultura de la dominación* el problema, más que la filosofía. Como dice el Dr. Santos-Herceg, a quien consideraré en seguida, “dada la forma en que se da la irrupción de Europa en el

---

<sup>412</sup> Íd.:35.

<sup>413</sup> Íd.:38. Las comillas son suyas.

<sup>414</sup> Íd.:38-9.

Nuevo Mundo –se ha hablado de invasión, de conquista, de violencia, de negación, etc.-, es posible sospechar que la exportación de su pensamiento filosófico no es inocente, sino que obedece a una, aunque sin duda sutil, estrategia de dominación”<sup>415</sup>. Y a esto se puede agregar que “la conquista y colonización española quebraron ese desarrollo independiente y al universalizarlo lo relacionaron con el desarrollo de la cultura occidental en términos de *dominación*. Desde entonces mantiene tal status. La manera como se ha desenvuelto esta dominación y cómo esta ha permitido configurar su situación actual es otra nota de peculiaridad de la sociedad peruana”, como escribía el Dr. Matos Mar en un trabajo de 1968<sup>416</sup>. Es decir, se pretende ignorar –y este sí es, a mi juicio, un claro signo de sesgo *hispanófilo*- que el predominio de lo occidental *supone* ningunear al *otro tradicional*, en este caso a las culturas y mentalidades vernáculas y autóctonas. Creo que este discurso *monocultural* continuará prolongando, parafraseando a Wachtel, la *desestructuración* del mundo andino<sup>417</sup>.

### 3.2.3. José Santos Herceg<sup>418</sup>

¿Cómo es posible que, habiéndose producido la “emancipación” del poder español, en el pasado reciente, proponga Romero que la naciente filosofía “de la emancipación” deba tener como líder espiritual precisamente nada menos que a un español, Ortega y Gasset? ¿Es posible considerar esto como una suerte de rescoldo colonial en plena “emancipación”? Cuestiones de esta naturaleza podrían plantearse en el contexto de lo que el profesor chileno José Santos Herceg denomina “filosofía en el Nuevo Mundo”, como diferente de una “filosofía en Nuestra América”. La primera se refiere a la filosofía que se ha hecho en “(...) un territorio que fue soñado, inventado, invadido, conquistado, dominado y colonizado”<sup>419</sup>, esto es, corresponde a la *representación* que nos hacemos de una filosofía

---

<sup>415</sup> 2010:59.

<sup>416</sup> Cf. Matos Mar 1968:14. La cursiva es mía.

<sup>417</sup> Cf. 1976.

<sup>418</sup> 1969.

<sup>419</sup> 2010:30.



de invasión y colonizada; entretanto, la segunda, “filosofía en Nuestra América”, se refiere a la filosofía que *hacemos* en América Latina entendida esta como “Nuestra América”, es decir, refiriéndonos a “(...) una tierra ignota, una madre sufriente, (que) es el sueño de unidad y, principalmente, es reacción, resistencia, autonomía e independencia”, como dice el Dr. Santos<sup>420</sup>. Ambas filosofías corresponden, pues, a *representaciones* distintas de un mismo continente y ‘su’ filosofía, puesto que, como afirma el Dr. Santos, “la filosofía en el Nuevo Mundo no es solo diferente, sino que es, de hecho, contrapuesta a la filosofía que se da en Nuestra América. La filosofía *en* el Nuevo Mundo, uno marcado –por no decir herido– por la conquista, el dominio y la colonización, es una reflexión dominadora y colonizada. Aquella que surge en Nuestra América, por el contrario, en tanto que aparece en el lugar de la amenaza y el dolor, pero también de la resistencia y el sueño de liberación, es una reflexión que busca reaccionar en vistas de la emancipación”<sup>421</sup>. En efecto, si nos *representamos* a América Latina como un continente invadido, sometido, dominado, entonces la misma imagen deberemos formarnos de la filosofía que nos trajeron los invasores europeos: una ‘filosofía’ dominante, que habrá de ser capaz de justificar y legitimar en el plano teórico aquella dominación real que ocurría en el plano sociopolítico y económico. La expresión ‘filosofía latinoamericana’, entonces, vela la realidad histórico-social del espacio geográfico al cual alude y esconde perspectivas distintas y hasta opuestas. Por consiguiente, para los europeos, hablemos de ‘filosofía del Nuevo Mundo’, y, para nosotros, de ‘filosofía en Nuestra América’. ¿A cuál de las dos perspectivas nos remite la expresión ‘normalidad filosófica’? Por de pronto, “la filosofía que se da en el Nuevo Mundo es también, por lo tanto, una reflexión sometida, dominada, colonizada. Marcas de esta realidad son, en primer lugar, el que la filosofía esté acorralada por el pensamiento europeo, y no parece quedarle más alternativa que la de ser una mera copia, una

---

<sup>420</sup> *Ibíd.*

<sup>421</sup> *Ibíd.*

burda imitación de lo que se hace o dice allí”, como escribe el Dr. Santos<sup>422</sup>. Es decir, es un fiel testimonio de una *dependencia cultural aplastante*<sup>423</sup>.

El resultado de lo anterior es “la instauración de un determinado “aparato hegemónico” cuya instalación ha tomado el nombre de “normalización filosófica” y que se sitúa a mediados del siglo XX”, opina el Dr. Santos<sup>424</sup>. Esto significa que esta “normalidad filosófica” es, entonces, la patente de corso para la legitimación de una hegemonía que, bien vista, constituye una prolongación mental de una colonización aún no desmantelada del todo. Al respecto, quisiera recordar que Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1837), había escrito un párrafo que, dada su importancia para mi argumentación y por provenir de quien proviene, de un discurso europeo, merece ser reproducido *in extenso* aquí: “por lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación, y menos todavía en lo tocante a la organización política. Sin duda es un país independiente y poderoso; pero está aún en trance de formar sus momentos elementales. Solo cuando el país entero sea poseído, surgirá un orden de cosas fijo. Los comienzos que en este sentido pueden observarse allí, son de naturaleza europea. Hoy todavía puede encontrar allí asilo el sobrante de los Estados europeos; pero cuando esto cese, el conjunto quedará encerrado y asentado en sí mismo. Por consiguiente, Norteamérica no constituye prueba ninguna en favor del régimen republicano. Por eso no nos interesa este Estado, ni tampoco los demás Estados americanos, que luchan todavía por su independencia. Solo tiene interés la relación externa con Europa; en este sentido, América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar (...) lo que hasta ahora acontece aquí no

---

<sup>422</sup> Op.Cit.:48.

<sup>423</sup> Ibíd.

<sup>424</sup> Ibíd. Las comillas son suyas.

es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida”<sup>425</sup>. Y, sin duda, era esta ‘ajena vida’ la que convenía conservar y aplicar también a la llamada ‘filosofía latinoamericana’.

“La condición imitativa de la filosofía en América Latina estaría determinada, en primer lugar, porque las condiciones institucionales son precarias y los medios sociales necesarios para el desenvolvimiento y avance del genuino pensamiento teórico no están dados”, afirma el Dr. Santos<sup>426</sup>. Las carencias de esta filosofía conllevarían a la *imitación*, a la *repetición*, y este es el marco general de la ‘normalidad filosófica’ planteada por Romero. Esto habrá de llevar a que la ‘normalidad filosófica’ sea, como señala el Dr. Santos, “(...) esencialmente cerrada, y, por lo tanto, marginante, excluyente de todo otro tipo de filosofía que no sea la del tipo europeo-occidental”<sup>427</sup>, en consonancia con el mejor espíritu de corte hegeliano, como acabábamos de apreciar. La filosofía académica europea tendrá carácter *canónico* y se erigirá, así, en la auténtica, la genuina filosofía. De esto colegiremos que “toda otra forma de pensamiento que no cumpla con las exigencias se vuelve irregular, es decir, “a-normal”, en el sentido de deforme, monstruosa. La categoría de normalidad permite distinguir entre la filosofía y los híbridos que no merecen llevar ese nombre”, afirma el Dr. Santos<sup>428</sup>, y, en consecuencia, ninguna forma de pensamiento indígena caería dentro del canon de lo que debiera ser denominado ‘filosofía’<sup>429</sup>. Quedará, así, legitimada la ecuación ‘filosofía europea = filosofía auténtica o verdadera = filosofía

---

<sup>425</sup> 1980:177.

<sup>426</sup> Op.Cit.:105.

<sup>427</sup> Íd.:112.

<sup>428</sup> Ibíd.

<sup>429</sup> No es propósito inmediato de este papel entrar al tema del pensamiento prehispánico; empero, con respecto a este punto, me permito recordar al lector, en primer término, las siguientes líneas de Todorov: “Colón sólo habla de los hombres que ve porque, después de todo, ellos también forman parte del paisaje. Sus menciones de los habitantes de las islas siempre aparecen entre anotaciones sobre la naturaleza, en algún lugar entre los pájaros y los árboles” (Cf. Todorov 2005:41). Desnudos, también estarán, pues, despojados de *cultura*, a la usanza común al “descubridor” europeo. Este *etnocentrismo*, traducido como *europocentrismo*, como le llama Gerbi, se traducirá en el prejuicio de la superioridad del blanco sobre el indio y el negro, como lo ha mostrado el propio Gerbi en sus investigaciones (véase Bibliografía, al final de este trabajo). En segundo término, debe el lector recordar que el propio Hegel era víctima del mismo prejuicio evolucionista —en boga por entonces— cuando escribió que los africanos no tienen “(...) interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos en la historia, hallaremos que África está siempre cerrada al contacto con el resto del mundo; es un Eldorado recogido en sí mismo, es el país niño, envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente” (Cf. Hegel 1980:180), para que después otros se refieran al pensamiento *negro* con el eufemismo de *etnofilosofía*.

normal’, como expresa el Dr. Santos, cerrándose, además, el círculo de la dominación del pensamiento<sup>430</sup>, por lo cual esta filosofía es, más que ‘normalizada’, *anormalizada*. Y la enseñanza de la filosofía, bajo estas condiciones, solo perpetúa esta filosofía ‘anormalizada’.

### **3.2.4. Carlos Ossandón Buljevic<sup>431</sup>**

Ha sido el académico chileno profesor Carlos Ossandón Buljevic quien, desde una perspectiva analítica, ha advertido el fundamento orteguiano de esta categoría ‘normalidad filosófica’. “El concepto en cuestión emplea, según confesión del propio Romero en relación con la estructura de la historia de la filosofía en general, el criterio de las ‘tandas’ o ‘promociones’, en un sentido muy amplio, no rígido”, ha escrito el Dr. Ossandón<sup>432</sup>, y con ello *tipifica* un determinado período de la historia de la filosofía en nuestro continente, concepto que sirve para “(...) precisar el rasgo más sobresaliente que ha alcanzado la actividad filosófica entre nosotros”<sup>433</sup>. Pero, ¿cómo puede esta categoría tipificar *un período* (de nuestra filosofía) y ‘haber alcanzado’ su rasgo ‘más sobresaliente? Si se ha alcanzado *ya* un ‘rasgo sobresaliente’, que denota un carácter de ‘definitiva’ a la ‘normalización’, o de logro, ¿cómo puede entonces tipificar ‘un’ período tan solo? ¿Cómo puede la ‘normalización’ ser tan solo ‘un período’? Después del mismo, ¿qué vendría? La incorporación de la filosofía a la cultura como una ‘común función cultural’ constituye un evento estructuralmente irreversible, y solo *coyunturalmente* podría darse lo contrario; un ejemplo de esto es la *expulsión* de la ‘educación filosófica’ del currículo escolar. La referencia a hacer no es, en rigor, tanto a la generación como al concepto en sí, el cual, por lo demás, más que mero concepto, es un *fenómeno histórico real*. Empero, con agudeza observa el Dr. Ossandón que “dada la amplitud con la cual se maneja este criterio, el concepto que examinamos puede ser

---

<sup>430</sup> Íd.:114.

<sup>431</sup> Santiago, 1948.

<sup>432</sup> 1982:93. Las comillas son suyas.

<sup>433</sup> Íd.:92.

entendido igualmente como un estado o como una etapa. No existe, pues, en Romero una decisión clara con respecto al criterio a adoptar<sup>434</sup>; aun cuando, por mi parte, pienso que Romero se refiere a la ‘normalidad’ filosófica como un *proceso*, que, como él mismo advierte, tiene aún mucho por ‘ir a la escuela’. Menos vacilante en su análisis, el Dr. Ossandón está más cercano a Romero cuando sostiene que “la *normalidad filosófica es ya* la expresión del comienzo de esta nueva etapa<sup>435</sup>, luego de él mismo dudar si es una ‘etapa’ o un ‘estado’.

Acertadamente advierte el Dr. Ossandón que “no hay que creer, empero, que una vez alcanzado el estado de ‘normalidad’ en lo filosófico, este asegure por sí mismo el brote de una filosofía original<sup>436</sup>. Claro, porque se trata de un *proceso* más que de un mero ‘concepto’, o de un mero ‘inicio’ o incluso de una mera ‘etapa’. El *proceso* en mención, más bien, se consolida con lo que Romero llama la *educación filosófica*, lo que ha de culminar, según el Dr. Ossandón, en la consecución final de una ‘auténtica originalidad filosófica’, ya que la ‘normalidad’ filosófica crea “(...) las condiciones mínimas y de madurez cultural necesarias para la consecución de la auténtica originalidad filosófica, siendo esta aspiración el momento cúlmine de la mencionada ‘normalidad’<sup>437</sup>. Pero esta ‘originalidad’, ¿es una *meta* (a buscar, a alcanzar), o es más bien un producto del pensamiento *libre*? Pienso que dicha ‘auténtica originalidad filosófica’, más que ‘conseguirla’ como si fuese una *meta* a alcanzar, es el *producto* de un *esfuerzo* o de un *quehacer* en el cual la *libertad* en el pensamiento es requisito fundamental: ‘vivir’ la filosofía, o ‘filosofar’ como una acto de *libertad*, como un acto libre (libre de sujeciones o controles ideológicos o políticos de cualquier índole) en el cual los humanos son *libres* porque *piensan*. Si no existe esta *libertad* para pensar, o este filosofar genuinamente libre, ni hay filosofía ni tampoco ‘originalidad’ alguna.

---

<sup>434</sup> Íd.:103.

<sup>435</sup> Íd.:94-5. La cursiva es suya.

<sup>436</sup> Íd.:95. Las comillas simples son suyas.

<sup>437</sup> Ibíd. Las comillas simples son suyas

El Dr. Ossandón se pregunta por qué una categoría como ‘normalidad filosófica’ carece hasta hoy de una verdadera historia y de un ‘enjundioso estudio’, y responde que acaso se deba “(...) a su ‘juventud’, al hecho de que no tengamos aún una perspectiva adecuada para su análisis o, más bien, debido a las pocas posibilidades de desarrollo que, en sí mismo, este ofrece”<sup>438</sup>. Me extraña esta pregunta que ni siquiera el propio académico Ossandón ensaya responder, porque no va más allá de inquirir por la naturaleza puramente teórica de esta categoría, olvidando que encierra contenidos históricos, antropológicos y hasta políticos. Mezclando el significante con el significado, pregunta por cuándo y dónde conquistó su *independencia* nuestra filosofía, me parece que olvidando precisamente la labor y el aporte de los llamados por Romero *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica.

¿Cuál sería, pregunta el profesor Ossandón, el modo de pensar característico al que nos referimos como ‘normalidad’ filosófica? Para examinar esta importante cuestión, apela a Francisco Larroyo y su propuesta de los *tipos históricos de filosofar*, aunque Ossandón solo lo indica y no lo desarrolla. Quisiera recordar aquí que Larroyo dice que “a lo largo de la historia de las ideas, en efecto, se van dando peculiares y concretas maneras de reflexionar”<sup>439</sup>, provocadas por problemas políticos y sociales, nuevas experiencias religiosas y artísticas, variedad de talentos, vocaciones y hasta concepciones del mundo y de la vida. Es interesante asumir con Larroyo que a cada etapa histórica de las ideas le corresponda una manera *típica* de filosofar. Por ejemplo, dice Larroyo, “una es la manera de filosofar del creyente; otra la de un naturalista “siglo XIX”, sea consecuente ateo, o solo agnóstico. Hay más: un padre de la Iglesia del siglo V y un escolástico del siglo XIII filosofan de diverso modo”<sup>440</sup>, y es evidente que cada uno de aquellos personajes *filosofará* de diverso modo, encarando de distinta manera los temas y problemas filosóficos. “Toda significativa obra filosófica se construye con un doble y esencial componente: por una parte tiene una peculiar, personal manera de entender mundo y vida, y por otra,

---

<sup>438</sup> Íd.:101. Las comillas simples son suyas.

<sup>439</sup> 1989:31.

<sup>440</sup> Ibíd. Las comillas son suyas.

algo supraindividual, común, generalizado, que representa lo *típico* de una mente individual, dentro de una época y ambiente determinados”, escribe Larroyo<sup>441</sup>, de modo que esta mistura entre mundo, vida y aquello supraindividual, constituye el principal insumo que caracteriza a cada tipo de filosofar en cada época en la historia del pensamiento, en este caso, el latinoamericano. Entonces, múltiples pueden ser los motivos que impulsan a filosofar como múltiples las maneras de abordar los problemas filosóficos. Lamentablemente, el Dr. Ossandón no inquiere tampoco cuál sería el ‘modo de pensar’ característico de la ‘normalidad’ filosófica. Acaso, por lo que dice Larroyo, deba suponerse que han sido diversos los modos ‘normalizados’ de filosofar. Si, según Larroyo, han predominado múltiples corrientes de pensamiento en la que él denomina ‘etapa de normalidad filosófica’<sup>442</sup>, y cada una de estas direcciones del pensamiento ha tenido su propia concepción del mundo, de la vida y de la propia filosofía, entonces cada una de aquellas direcciones ha tenido su propia ‘manera’ de filosofar y, en consecuencia, no ha habido una ‘única’ manera de pensar.

Por otra parte, según el profesor Ossandón, hay un aspecto *histórico* que no está contemplado en la ‘normalidad’ filosófica latinoamericana. Recuperando una pregunta de su compatriota Helio Gallardo, el Dr. Ossandón inquiere por cómo es que la ‘normalidad’ filosófica latinoamericana se da alrededor de 1940, o qué ocurre en Latinoamérica *in illo tempore* como para que se produzca aquello<sup>443</sup>, y lo dice haciendo hincapié en los condicionamientos ‘materiales’ y ‘económico-sociales’ que *debieron* propiciar dicha ‘normalización’. En principio, la respuesta más lógica la daría el propio Romero haciendo hincapié en los *indicadores* que ya hemos examinado en el capítulo anterior de esta tesis; empero, la manifestación ‘material’ de estos indicadores fue resultado de un *proceso*, el cual, cronológicamente, *ha acaecido* en las primeras décadas del siglo XX. Pretender que esto ocurrió ‘alrededor de 1940’

---

<sup>441</sup> *Ibíd.*

<sup>442</sup> *Op.Cit.*:128ss.

<sup>443</sup> Llama la atención que Ossandón siga a Gallardo en la fecha de 1940, cuando, nada más comenzar su artículo, Ossandón reconoce a 1934 como la fecha en que Romero debió –dice- lanzar por primera vez la idea de la ‘normalidad’ filosófica (Cf. Ossandón *Op.Cit.*:92).

constituye, prácticamente, una nueva postulación iluminista del *tiempo-eje* al que se refería Jaspers, pero en versión latinoamericana. Y, de plano, significa reducir el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica a poco menos que un *milagro*, lo que sin duda empobrece la perspectiva teórica de su estudio.

De otro lado, el profesor Ossandón sostiene que el uso romeriano de este término supone un criterio de periodización interna del devenir de la filosofía en nuestro continente, buscando “(...) precisar, en el seguimiento de ese y no otro devenir, la característica más relevante del quehacer filosófico iberoamericano contemporáneo”<sup>444</sup>. Esa ‘característica más relevante’ sería precisamente la ‘normalización de la filosofía’. El asunto aquí no es hacer una simple secuencia cronológica de cómo las usanzas ideológicas europeas se sucedieron en nuestro continente, sino, más bien, poner de relieve el remate final que significa la normalización de la filosofía como tal en Latinoamérica, esto es, que se instituya entre nosotros y su elevación al rango de ‘conciencia filosófica’, como dice el propio Romero<sup>445</sup>; conquistándose, así, como remarca Ossandón, un espacio para el desarrollo de esta cualidad que tipifica propiamente el estado de ‘normalidad’ que la filosofía adquiere entre nosotros. De esta manera, se marca una nueva etapa de la ‘cultura’ iberoamericana, aun cuando esto no significa adquisición de ‘originalidad’ sino el principio de un proceso de ‘educación filosófica’.

Desafortunadamente, pienso que esta perspectiva de análisis no va más allá de practicar una suerte de ‘ontología’ algo platonizante del (mero) concepto, sin mayor horizonte crítico como, por ejemplo, examinar el concepto de *cultura* que está implícito aquí, o las diversas implicaciones teóricas que conlleva en sí este concepto de ‘normalidad filosófica’, o las consecuencias históricas que ha devengado el desarrollo posterior de la ‘normalización’ en nuestro continente. Digo esto porque, vista de esta manera, como la instauración de una ‘cultura’ a la usanza europea y sin tener en cuenta a la cultura

---

<sup>444</sup> Ibíd.

<sup>445</sup> Cf. Romero 1957:9.



aborigen, esta ‘normalización’, con todo lo que acarrea, asoma como una tardía consolidación de una suerte de *colonialismo mental* que ni la ‘independencia política’ del siglo XIX ha podido superar sino más bien auspiciar<sup>446</sup>. Entonces, un limitado análisis conceptual como el ofrecido aquí por el académico Ossandón *vela* la amplia problemática que se parapeta tras la aparente simplicidad del concepto.

### 3.2.5. **Javier Sasso**<sup>447</sup>

En 1994, en su tesis doctoral, el filósofo uruguayo Javier Sasso intentó establecer una posición intermedia entre dos posiciones clásicas contrapuestas sobre la naturaleza del pensamiento filosófico latinoamericano, a las cuales él denomina *americanismo* y *universalismo*, y trata de explicar la necesidad de dar por agotado ese debate en los términos tradicionales y replantearlo de nueva manera. Por un lado, dice Sasso, tenemos el punto de vista denominado *universalista*, que es el de quienes sostienen que se debe filosofar “(...) siguiendo sin más el modelo constituido en consonancia con las pautas vigentes a escala internacional. De acuerdo con ellas, la Filosofía no puede tener otra pretensión que la de constituir un saber –o por lo menos un intento de saber- que aspira a lo universal; y, por lo tanto, ha de ocuparse ante todo de aquellos tópicos cuya universalidad se encuentra de algún modo *garantizada*, es decir, con los que, aun cuando desde muy diferentes perspectivas, parecen haberla afectado en todo tiempo y lugar”<sup>448</sup>; y, por otro lado, está el punto de vista de aquellos “(...) quienes se oponen a esa manera de ver y, con diversos argumentos, insisten en la necesidad de orientar la disciplina hacia la elaboración de una reflexión sobre la propia realidad latinoamericana, que quizás pueda servir de prólogo a otra que se haga *desde* esa misma realidad”<sup>449</sup>.

---

<sup>446</sup> Como diría el antes citado Dr. Santos Herceg, correspondería a un pensamiento *acorralado* (Cf. Santos 2010:100ss).

<sup>447</sup> Montevideo, 16 de diciembre de 1943-Caracas, 27 de agosto de 1997. Su tesis doctoral ha sido publicada póstumamente por la editorial venezolana Monte Ávila Editores, con el apoyo de la Cátedra Unesco de Filosofía en Venezuela en 1998, y es la que he utilizado aquí (Cf. Sasso 1998).

<sup>448</sup> 1998:VIII. La cursiva es suya.

<sup>449</sup> *Ibíd.* La cursiva es suya.

Según Sasso, el ‘universalista’ “(...) entiende que su adversario incurre en una *literatura ensayística* que, bajo el nombre de Filosofía, se limita a proclamar preferencias culturales o ideológicas, por lo que lo producido de esta manera no puede ser considerado como perteneciente propiamente al filosofar, e incluso es ilegítimo hacerlo pasar institucionalmente como tal”<sup>450</sup>, y el ‘americanista’ “(...) responde negando que su oponente haga otra cosa que transmitir opiniones ajenas o, en el mejor de los casos, elaborar un pensamiento desarraigado de su medio, el cual, valga lo que valiere en sí mismo, no formará siquiera parte de la cultura en la que se produce, salvo como apéndice local de una casa matriz que quizás desconoce incluso su existencia”<sup>451</sup>. Cada uno de estos dos sectores invoca como momento fundacional del filosofar latinoamericano a dos eventos distintos: los ‘americanistas’ sostienen que fue con Alberdi, en 1840, y los ‘universalistas’, con los ‘Patriarcas’ o ‘Fundadores’ del Novecientos y por la normalización que ellos o sus discípulos intentaron.

En lo concerniente a lo que Sasso denomina el *proyecto normalizador*, afirma que “(...) se va articulando desde los alrededores de 1900 a través de diversas figuras, que incluso pertenecen a más de una generación, y él no expresa necesariamente en una sola de sus versiones todas sus virtualidades”<sup>452</sup>; empero, pienso de antemano que, si hay variedad y diversidad de representantes y de concepciones acerca de la ‘normalización’, lo correcto, en este caso, me parece que es acudir a quien acuñó por primera vez esta categoría, y ese fue Francisco Romero. Por partida doble, este proyecto define, por una parte, la aparición, durante los años cuarenta, de la disciplina filosófica denominada ‘Historia de las Ideas en América’ o ‘Historia del Pensamiento Latinoamericano’; y, por otra, el inicio de la *institucionalización* de la filosofía, un período caracterizado, como dice Sasso, “(...) por viajes de estudio, colecciones editoriales, congresos internacionales, ocasionales polémicas y mutuos

---

<sup>450</sup> Íd.:IX. La cursiva es suya.

<sup>451</sup> Ibíd.

<sup>452</sup> Íd.:XI-XII.

reconocimientos; en suma, por los síntomas habituales de la institucionalización”<sup>453</sup>, los cuales, en buena cuenta, son los indicadores señalados por el propio Romero para describir cómo fue presentándose la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Esto es lo que intenta hacer Sasso: un esfuerzo *deconstructivo* de lo que señalaron los propios autores y que finalmente devino en los esquemas usuales de periodización.

Con respecto al *inicio* del *fenómeno* de la ‘normalización’ filosófica en Latinoamérica, declara Sasso que “pocas opiniones suscitan tanto consenso como la que declara que, alrededor de 1900 en algunos países, algo más tarde en otros, comenzó en América Latina una nueva etapa filosófica”<sup>454</sup>; ‘nueva etapa’ que, aunque ha sido tipificada de distintas maneras, se caracterizó por presentar “(...) una nueva relación con la Filosofía, la cual condujo o quiso conducir la práctica de la disciplina en Latinoamérica a una situación de *normalidad*; esta empresa –sobre cuya culminación efectiva y su valor real hay discrepancias- habría sido iniciada por un grupo de intelectuales, a quienes se suele por ello considerar *fundadores* de ese proceso de normalización”, dice Sasso<sup>455</sup>. Si bien es verdad, como recuerda este autor, que “a lo largo de su carrera filosófica, Romero insistió una y otra vez en la importancia y la urgencia de llevar la actividad filosófica a un rango académico que no fuera excepcional y minusválido en el conjunto de las actividades del intelecto y de la cultura”<sup>456</sup>, también hay que remarcar, como ya he mostrado en los capítulos anteriores de esta tesis, que, para evitar equívocos, para Romero la filosofía, como ‘función ordinaria de la cultura’, debía sobrepasar la mera esfera académica y llegar al gran público sin limitarse a las cuatro paredes de la Academia. De ahí que, como entiende correctamente Sasso, “(...) por normalidad no solo haya que entender la emergencia de una opinión pública especializada, sino también –y en conexión con lo anterior- un requisito aparentemente tan elemental

---

<sup>453</sup> Íd.:1.

<sup>454</sup> Íd.:139.

<sup>455</sup> Íd.:139.

<sup>456</sup> Íd.:142.

como el de la dedicación al estudio de los materiales del campo en el que se pretende trabajar”<sup>457</sup>, *opinión pública* que es un rasgo inherente o característico de la ‘normalidad’ filosófica latinoamericana y que es resultado o expresión de la formación de una *comunidad filosófica*, de una comunidad (latinoamericana) que se ha incorporado a un filosofar o a una actividad dialogal, que revela la *promesa* de una construcción colectiva y democrática, que se ha insertado al torrente del diálogo y la construcción de conocimiento, o también que se ha insertado a la tradición del saber crítico (y público, como el ágora antigua). Dicha ‘normalidad’ obliga y, en consecuencia, como dice Sasso, posee un carácter *normativo* que habrá de impedir, como quería Romero, la improvisación, la precipitación y el loco afán de novedad. En el estado de ‘normalidad’, lo prescriptivo es la *investigación*, que no la repetición acrítica y mecánica. Es lo que Sasso llama una ‘puesta al día’ y dice, siguiendo a Romero, que “(...) la normalización implica, como primer paso, una *puesta al día*, que se ve a sí misma como el camino para llegar a una *posición propia*; entre lo uno y lo otro media la actividad –sobre la que el autor insiste- de *repensar* los problemas que la actualidad filosófica trasmite”<sup>458</sup>.

La ‘normalidad’ que se construye y que se jalona –por lo cual es, básicamente, un *proyecto*- exigiría, como observa Sasso, la convergencia de una actitud *receptiva* de productos filosóficos foráneos y otra *productiva*, por la influencia ideológica que se suscita en el intercambio y la reflexión mancomunada que la propia ‘normalidad’ exige. Esto llenaba de optimismo a Romero, según Sasso, sobre la situación de nuestra filosofía y sobre la capacidad productiva de los filósofos latinoamericanos. Examinando algunos puntos de vista de Romero, Sasso insiste que si la filosofía se ‘normaliza’ aquí no es por alguna deficiencia *peculiar* latinoamericana, sino que anteriormente el medio no era favorable a la actividad filosófica y luego vino el *despertar fundacional* de los que primero filosofaron.

---

<sup>457</sup> Íd.:145.

<sup>458</sup> Íd.:146. Las cursivas son suyas.

Para Sasso, se puede formular un *concepto mínimo* de ‘normalización’, según el cual “el proyecto, en su núcleo, pretende solo la instalación de un medio con la suficiente densidad como para que se pueda, en un plazo que no se ve como excesivo, pasar al tipo de profesionalización que caracteriza el medio académico internacional”<sup>459</sup>. Según esta lectura, la esencia del ‘proyecto normalizador’ consistiría *solamente* en la creación de condiciones académicas para que la filosofía se convierta en una *profesión*, al igual que los centros internacionales donde se administra el saber filosófico. Pero esta interpretación de Sasso, por decir lo *mínimo* de ella, se funda en una lectura parcial, sesgada y un poco *burocrática* de lo que Romero entendía (y hacía) por la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Olvida Sasso –o desconoce-, en efecto, que Romero mismo alentó, fomentó, promovió y favoreció por que dicho proceso de ‘normalización’ no produjese una filosofía *enclaustrada* únicamente en las cuatro paredes de la Academia, sino que se acercase al gran público o, como diría el Dr. Obando Morán –a quien revisaré luego- a las *masas*; por lo que, como vengo sosteniendo aquí, Romero mismo fue un *normalizador* (y no un mero *diagnosticador* de la ‘normalización’) de la filosofía en Latinoamérica. *Justamente* valorada, este tipo de praxis no la impulsa alguien que quiere que la filosofía se torne *solo* en una *profesión* sino, más bien, alguien para el cual la filosofía es más que una *mera profesión*: es una *vocación* encarnada en su propia vida; esto es, alguien para quien la filosofía, más que un mero ‘oficio’, es una *forma de vida*.

Siguiendo con su interpretación de la tesis romeriana, señala Sasso que de aquel concepto *mínimo* de ‘normalización’ que propuso, se inferiría una suerte de *vocación universalista*, según la cual, para Romero, *solo* hay que *reproducir* la producción filosófica europea y, en tal sentido, supuestamente, nada habría ya por crear filosóficamente entre nosotros. Al respecto, afirmo que no se puede decir que Romero postulaba frenar la creatividad filosófica (o los arranques de esta) latinoamericana, porque él

---

<sup>459</sup> Íd.:150, lo cual, al decir de Sasso, estaba ya prefigurado en la reclamación de ‘reparto internacional de papeles intelectuales’ que Alberdi propugnaba en sus escritos en el siglo XIX.

mismo encomiaba y justipreciaba la *creación* de aquellos a quienes él denominaba *fundadores* de la filosofía latinoamericana; ni tampoco sostenía que solo hay que consumir o aceptar pasivamente los productos filosóficos importados del ámbito internacional, porque en todos los escritos romerianos, si hay algo que trasuntan con absoluta claridad, es una notable actitud crítica de su autor frente a las ideologías, corrientes e interpretaciones ‘internacionales’. Como bien observa Carlos Beorlegui, aquella generación a la cual perteneció Romero “(...) acepta la filosofía europea como el ámbito en el que surge la filosofía, pero no la ven ya como un producto único y cerrado, sino como uno más, considerando que se puede llegar a filosofar de un modo similar pero original, desde la propia circunstancia latinoamericana”<sup>460</sup>, a lo cual Francisco Larroyo agrega que, efectivamente, “ya el filosofar en estas latitudes no se satisface con la divulgación de ideas: en muchos pensadores el logro del aporte creador a la filosofía universal es meta y designio”<sup>461</sup>. Una lectura más de cerca de Romero evidenciaría que, más que un freno a la creatividad, hay en Romero un freno al prurito de novedad y al afán improvisador, deslumbrado por las realizaciones “internacionales”.

En razón de lo anterior, para Sasso, otro rasgo “discutible”, que se desprendería de su concepto ‘mínimo’ de ‘normalidad’ filosófica, estaría referido a una previsible ‘vocación universalista del proyecto normalizador’, según el cual, supuestamente, dicho proyecto “(...) conlleva sin más la sumisión a los criterios –de aceptabilidad intelectual, por lo menos- que han elaborado los centros mundiales de poder, que también lo son de poder cultural”<sup>462</sup>. En principio, Sasso cita unas líneas escritas por Romero en 1929, en las cuales este señala que ‘la filosofía única es la universal’ y que, si cabría alguna especificación ‘nacional’, la única lícita sería, según Romero, una relación de problemas más próximos a tal ‘realidad nacional’: “una sola especie de diferenciación estimo lícita, porque no contradice la suprema exigencia filosófica, la exigencia teórica: la diferenciación resultante de una

---

<sup>460</sup> 2010:487.

<sup>461</sup> 1989:128.

<sup>462</sup> Íd.:151-2.

especial selección de problemas, que prefiera los que por cualquier razón nos toquen más de cerca”, escribe Romero<sup>463</sup>. Frente a estas palabras romerianas, Sasso se pregunta si esto significa un rechazo a una filosofía *americana*, a lo cual señala que lo dicho por Romero no lo implica. Al respecto, debe recordarse que en 1929 Romero aún no había hablado ex profeso de la ‘normalidad’ filosófica latinoamericana<sup>464</sup>, y sería más bien curioso que hacia esa fecha hubiese podido mantener la idea de una ‘normalidad’ cuando escribía, con respecto a la filosofía en Argentina, que la necesidad más urgente en esta siga siendo la de la *información* y que “nuestro verdadero problema filosófico es un problema de cultura filosófica, y no tendrá solución mientras solo unos cuantos puedan enterarse de lo que se piensa por el mundo, y eso a costa de tanteos, pérdida de tiempo y esfuerzos que podrían economizarse”, dice Romero en este escrito de 1929<sup>465</sup>, en un contexto de segunda visita de Ortega a la Argentina y en una fecha para la cual ya Korn cumplía largamente el rol de *fundador* que Romero habría de catalogarle posteriormente. Entonces, entre este escrito romeriano y la actividad de Korn, media la *desiderata* expresada en los términos citados, de la misma forma que cuando, a renglón seguido, escribe Romero que “hay que dar a estos estudios la normalidad y facilidad de los demás, aproximarlos a cuantos sientan inclinación hacia ellos, evitar que sean toda una aventura personal de explorador”<sup>466</sup> porque, si no, existiría el peligro de estancamiento en la fase de aquellos que ‘filosofaban’ por propia cuenta y riesgo y sin mayor contacto con los demás *filosofantes*.

En mi opinión, el empleo de la voz ‘normalidad’ tiene aquí una connotación meramente *desiderativa*, que expresa un *deseo* o *reclamación* de ‘normalidad’ antes que un *diagnóstico* objetivamente descrito; porque, ¿cómo podría ser tal, cuando uno de los *indicadores* de ‘normalidad’

---

<sup>463</sup> 1947c:200.

<sup>464</sup> Véase el capítulo 2 de la presente disertación.

<sup>465</sup> *Ibíd.*

<sup>466</sup> *Ibíd.*

filosófica señalados por Romero<sup>467</sup> es la *profusión de vocaciones y escritos de corte filosófico* y aquí se queja más bien de la carencia de estos? De las palabras de Romero se desprende que, por aquella época, aún no podía diagnosticarse como llegado el *inicio* del proceso de ‘normalización’ filosófica en Latinoamérica, aun cuando había personajes que, como Korn y otros, ya *vislumbraban* tal. Además, de estas palabras romerianas se desprende, en mi opinión, que Romero, al *reclamar* mayor ‘información’ filosófica, y *escribiéndolo*, él mismo está *jalonando* el advenimiento de dicho proceso de ‘normalización’. Basta una panorámica revisión bibliográfica contextual de los escritos romerianos por aquella década de los años 20 para constatar que él mismo venía difundiendo a los filósofos ‘internacionales’ en diversas revistas y publicaciones que ya existían, así como también, algunos años después<sup>468</sup>, mostraba un profundo afán por estudiar y difundir la obra de aquellos prohombres latinoamericanos que filosofaban y empezaban a dedicarse *a tiempo completo* a esta actividad, marcando, de ese modo, una nueva etapa en la evolución de sus intereses intelectuales.

No percibo en estas palabras romerianas, de otro lado, rechazo a nada, porque la afirmación de ‘filosofía única’ es, en mi opinión, un énfasis en la filosofía como saber *universal*, en la *unidad* de dicho saber, y no veo por qué tenga que suponer *necesariamente* la negación de ‘filosofías nacionales’. Romero reconoce que, “sin duda, la investigación filosófica, como cualquier actividad humana, nunca escapa por completo a las determinaciones de tiempo y lugar. El pensamiento alemán, el francés, el inglés, se distinguen entre sí por algunas notas propias de cada uno, así como cada época lleva las aguas filosóficas por distinto cauce”<sup>469</sup>, pero eso no significa que las cosas deban de ser así, porque la máxima aspiración de la filosofía es a la *universalidad* de sus juicios. Y Sasso pregunta si esta pretensión de *universalidad* es un rechazo al filosofar presuntamente ‘americano’ como expresión de una subjetividad propia, y responde presumiendo que Romero piensa que el carácter de ‘americano’ se daría por

---

<sup>467</sup> Véase el capítulo 2 de esta disertación, sobre todo 2.2.1., referido al discurso romeriano de 1934.

<sup>468</sup> Sobre todo, una vez diagnosticado el inicio del proceso de ‘normalización’ filosófica latinoamericana.

<sup>469</sup> *Ibíd.*



añadidura y sin que requiriese atención especial alguna. Con relación a esto, hay que recordar el *reportaje* que Francisco Miró Quesada hizo a un Romero más maduro en 1952<sup>470</sup>, en el cual Miró Quesada preguntaba a Romero sobre cómo sería una filosofía auténtica en Latinoamérica, a lo que Romero responde “(...) que la filosofía latinoamericana, siendo en esencia la misma que la occidental, puesto que nosotros pertenecemos a la cultura de Occidente, tendrá algunos rasgos diferenciales. Y uno de ellos, tal vez el principal, será su *amplitud de perspectiva*. Cuando se estudia la filosofía europea moderna y contemporánea uno queda sorprendido al ver el tremendo dogmatismo de las escuelas”<sup>471</sup>, y que los latinoamericanos miramos a Europa y a los Estados Unidos con mirada ‘universal’; “(...) nos interesa todo lo interesante, no nos importa que la filosofía que estudiamos sea de un país o de otro. Se da, así la situación paradójica de que algunos filósofos latinoamericanos están mejor informados sobre la filosofía europea que los mismos europeos”<sup>472</sup>. De estas enfáticas palabras fluye una clara respuesta a quien pretenda que, por afirmar el carácter ‘universal’ del filosofar, Romero esté, *de pasada*, negando cualquier posibilidad de un pensamiento propiamente ‘americano’. Y es en ese sentido que, a continuación, Romero declarará que la temática inevitable para dicha ‘filosofía sobre nuestra propia realidad’ será la temática *política*.

Finalmente, otra característica sería, al decir de Sasso, que “(...) el proyecto normalizador ha podido ser entendido –por lo que tendencialmente tiene de consagración exclusiva al filosofar- como una invitación a desvincularse de las demandas más prosaicas o urgentes del entorno”<sup>473</sup>. Al menos, en los textos romerianos, lo mismo que en su praxis intelectual, no he encontrado la más mínima insinuación en ese sentido.

---

<sup>470</sup> Cf. Miró Quesada 1983.

<sup>471</sup> Cf. Miró Quesada Op.Cit.:133.

<sup>472</sup> *Ibíd.*

<sup>473</sup> Op.Cit.:152.

### 3.2.6. *Johnny Octavio Obando Morán*

Desde una perspectiva marxista, el pensador peruano Dr. Johnny Octavio Obando Morán asume, al igual que el Dr. Santos Herceg, una crítica frontal a los procesos ideológicos que finalmente han conducido a la estructuración de una ‘normalidad’ filosófica, aunque, en el caso del Dr. Obando, lo hace por mediación de una crítica referida específicamente al proceso histórico de la filosofía en el Perú; proceso este que, según el Dr. Obando, se inscribe históricamente en la trama de la instauración de una subjetividad de extracción medieval a través de la universidad; subjetividad ontológicamente comprometida con la occidental y que incluso procuraba la legitimación de la invasión y dominio político, social y económico del “Nuevo Mundo”.

El Dr. Obando caracteriza a la filosofía que se ha instaurado en la universidad como *intelectualista*<sup>474</sup>, que “(...) padece un serio déficit al plantearse la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, el pensamiento y la realidad, la teoría y la práctica, en desmedro de lo objetivo, la realidad y la práctica”<sup>475</sup>, de lo cual resulta la gestación de un prejuicio histórico, según el cual “se ha presumido, tradicionalmente, que la cultura intelectual es la acumulación de conocimientos realizada por una categoría o estrato de hombres, cuya relación con las demás clases sociales era una relación entendida en una visión de rechazo, menosprecio o incomprensión de las necesidades espirituales de las mismas”<sup>476</sup>; estrato que, por lo demás, “(...) se mantuvo siempre retrasado en la comprensión de su lugar como estrato intelectual realizador de la cultura respecto al proceso de configuración de un Estado nacional”<sup>477</sup>. Nada de lo cual se ha podido realizar en la historia porque dicha élite intelectual fue configurándose con un patrón antinacional de pensamiento, debido a su raíz histórica e ideológica o, como señala el Dr. Obando, a su prejuicio de clase avalado por el cristianismo. Se trataba de *imponer*

---

<sup>474</sup> “Entenderemos por intelectualismo a la desnaturalización de lo intelectual expresado en la sobrevaloración del referente de las ideas”, escribe el Dr. Obando (2003:169). La cursiva es suya.

<sup>475</sup> Íd.:19.

<sup>476</sup> Ibíd.

<sup>477</sup> Íd.:20.

“(…) una visión de una minoría cultural impuesta a una mayoría ignorante”<sup>478</sup>, y ello porque “si histórica y políticamente la burguesía en nuestra nación fue orgánicamente incapaz de ser burguesa y capitalista, culturalmente no fue diferente, no siendo más que un remedo cultural que pasó de imitar a España, para luego imitar la cultura francesa y luego la anglosajona”<sup>479</sup>. Ideológicamente, entonces, la filosofía que se configuraba respondía a la vieja concepción feudal aunque presuma de moderna; se configuraba una *élite intelectual* desligada de la realidad y del resto de la sociedad, una élite *pensante* en la medida que podía *reproducir* (o *trasplantar*) el horizonte de pensamiento medieval dominante. Se configura, en suma, “(…) una inevitable impostura cultural, impostura marcada por el hecho histórico siguiente: mientras Europa accedía al proceso de su modernización y España se constituía en el enemigo y bastión contrario a esa modernización, paralelamente reproducía el modelo feudal de la metrópoli en una provincia de ultramar descubierta y colonizada por ellos”<sup>480</sup>. Esta configuración, dice el Dr. Obando, fue puesta en entredicho a fines de la década de los 60 con Augusto Salazar Bondy, iniciándose, así, la *etapa nacional* de la filosofía universitaria en el Perú.

¿Cómo y cuándo se inició este paradigma *intelectualista* en la filosofía universitaria en el Perú? “El origen de la filosofía universitaria tiene que ver directamente con el proceso de transferencia cultural iniciado con la conquista del Perú. De esta manera, la filosofía universitaria comienza su historia oficial como universidad en 1552, y comienza su historia al modo y modelo de la universidad de Salamanca”, responde el Dr. Obando<sup>481</sup>. Esto muestra cómo la filosofía quedó subsumida en los patrones universitarios, con el subsecuente primado *teológico* trasplantado a una América colonizada, en cuanto a la idea de cultura subyacente a ese patrón, una idea libresca de la cultura, como dice el Dr. Obando, “(…) construida racionalmente; una visión *puramente racional, libresca, cuantitativa y acumulativa de*

---

<sup>478</sup> Íd.:23.

<sup>479</sup> Ibíd.

<sup>480</sup> Íd.:25.

<sup>481</sup> Íd.:31. Para corroborar la corrección de este juicio, véase Martin, 2001.

*la cultura*<sup>482</sup>. Es claro que ese patrón cultural para la filosofía universitaria ha perdurado hasta nuestros días. Estos son los antecedentes que han conducido finalmente a la ‘normalización’ de la filosofía en América; de una filosofía de raíz y praxis feudal, que, ideológicamente, apunta en dirección a *justificar* teóricamente el sistema social. Así las cosas, ¿cuál es el lugar del filósofo, qué es filosofar y qué es filosofía? La historia fue configurando que “(...) el lugar del filósofo y la filosofía ha sido un lugar en el cual el filósofo pasó a ser una especie de sacerdote de la teoría filosófica y la teoría filosófica se entendió descontextualizada y atemporal. Y el filósofo se entendió como una especie de ser súper especial que se hacía contra la plebe o la masa ignorante”, dice el Dr. Obando<sup>483</sup>, vale decir como un *iluminado poseedor* de una teoría atemporal y dogmática, pero que, en los hechos, justifica una manera de concebir la superestructura ideológica y el sistema sociopolítico. En virtud del antedicho paradigma ‘intelectualista’, los filósofos (académicos) han devenido en ser concebidos como una élite ideológica ‘culta’, en oposición a una masa presuntamente ignorante<sup>484</sup>.

Como nos decía antes el Dr. Obando, se produjo el *trasplante* de un modelo feudal que simplemente reprodujo una subjetividad ‘ya pensada’, de corte aristotélico-tomista y que impidió la gestación de una subjetividad nutrida de ‘aquí’<sup>485</sup>. Empero, se pregunta este autor, en qué consiste propiamente ese ‘trasplante’, y responde que “se asume en general, como cosa demostrada, que nuestra cultura es una cultura trasplantada, en filosofía el exponente de esta tesis es entre otros Augusto Salazar

---

<sup>482</sup> Íd.:35. La cursiva es suya.

<sup>483</sup> Íd.:39.

<sup>484</sup> Para el Dr. Obando, “*tras todos estos modelos encontraremos lo mismo: es un modelo basado en la ilustración francesa. Y qué es la ilustración francesa: la sistematización del sentido común de los intelectuales de la época antigua, medieval y moderna respecto a la cultura, la filosofía, el conocimiento, el estrato intelectual, lo intelectual individual, etcétera*” (Íd.:43. La cursiva es suya); empero, me parece que esta concepción del filósofo tiene raíces más antiguas, platónicas, según la cual el filósofo es un ‘intelectual’ en el sentido de que estudia o contempla las Ideas y el mundo real, verdadero e indiscutible donde moran estas Ideas. Pero el Dr. Obando señala, a renglón seguido, que el origen y síntesis del modelo es “(...) la repetición del modelo platónico, por un lado la realidad y por otro las ideas montadas desde la realidad, poniendo el énfasis en las ideas, en la búsqueda de supuestas esencias, es decir un modelo intelectualista” (Íbid.).

<sup>485</sup> Aun cuando creo que el Dr. Obando pasa por alto la gran labor educativa desarrollada por los jesuitas para nutrir de ese ‘aquí’, de la ideología local, a la visión filosófico-teológica implantada en la Colonia.

Bondy y la constatación no deja de ser cierta”<sup>486</sup>; y, a continuación, nos dice que ‘trasplante’ puede significar ‘llevar de un lugar a otro algo’, pero nunca podrá tener este ‘algo’ un proceso ‘igual’ sino que será una *copia*, “una copia que puede tener un desenvolvimiento “parecido” al original, pero no idéntico al original”<sup>487</sup>. Con estas palabras, nuestro autor está refiriéndose a que la filosofía en Latinoamérica es una *copia* de la filosofía extranjera, de manera especial, la europea. Hay aquí una *superposición* de ‘formas de conciencia social’, por la cual el trasplante, al final, vendrá a consistir en dicha superposición de la cultura ‘exterior’ sobre la ‘autóctona’, y “de esta manera hemos “copiado” tres cosas: 1) lo propiamente *manifestado* como lo trasplantado; 2) mas hemos incorporado la mediación de un estrato intelectual que, a su vez, se maneja con *un horizonte*, 3) y *sobrepuesto* una conciencia social”, dice el Dr. Obando<sup>488</sup>. Este estrato intelectual jugará aquí un papel clave en aquella *superposición*, porque sus miembros asumirán el rol de *difusores* de aquella cultura superpuesta y de consolidar su presencia en la sociedad, en cuyo caso los contenidos culturales occidentales se superpusieron a aquellos indígenas: “ontológicamente, lo que aconteció fue que se cortó el proceso óntico y ontológico no-occidental de la cultura indígena. Y se superpuso la ontología occidental *que no tenía un suelo óntico correspondiente*, es decir hubo un “desfase” óntico, tuvo que crear su propio suelo óntico con los presupuestos óntico-ontológico existentes. Negó lo ontológico no-occidental previo y resocializó lo óntico”, escribe el Dr. Obando<sup>489</sup>.

La filosofía académica que se superpuso aquí se implantó sobre aquel desfase ontológico; este fue su horizonte. Al final, el paradigma aristotélico-cristiano, contemplativo y antagónico de la relación sujeto-objeto fue el que se superpuso y se constituyó en la ‘nueva’ subjetividad (ontológica) en nuestro país. Desde entonces, la administración de estos saberes así instaurados ha corrido a cargo de aquella

---

<sup>486</sup> Íd.:44.

<sup>487</sup> Ibíd. Las comillas son suyas.

<sup>488</sup> Íd.:45. Las comillas y las cursivas son suyas.

<sup>489</sup> Íd.:46. Las comillas y las cursivas son suyas.

élite de los ‘intelectuales’; la filosofía, por eso mismo, ha quedado anclada a las cuatro paredes de la Academia y “no ha participado en la generación de una nueva estructura mental socializada a todas las clases”<sup>490</sup>. No podía esperarse más de una filosofía así, cuyos bienes o productos eran solo para consumo de una élite teológica universitaria, primero, y otra heredera ideológica de aquella, después. Según el Dr. Obando, el proceso filosófico académico universitario y el no universitario (aquel que se manifiesta desde los movimientos político-sociales) posterior al *trasplante* se inicia después de la Guerra del Pacífico, con lo cual nos vamos aproximando a lo que piensa este autor sobre la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Dicho proceso de la filosofía académica en el Perú llega hasta lo que el Dr. Obando denomina la *etapa nacional de la filosofía académica en el Perú*, la cual, dice, “(...) se inaugura en la década del 70 con los planteamientos de Augusto Salazar Bondy, precisamente por tematizar nuestro quehacer filosófico en el ámbito académico”<sup>491</sup>.

Resulta interesante anotar aquí que, para este autor –y ello en respuesta a los planteamientos de Salazar-, “no podemos prescindir del aparato espiritual filosófico europeo, en general occidental, así tendremos que ser auténticos auxiliándonos con ella; es más, es imposible plantearse espiritualmente nuestra situación sin el aparato filosófico occidental”<sup>492</sup>, lo cual supone nuestra *occidentalidad* y, más bien, la imposibilidad de una tentativa de filosofía auténtica con prescindencia de aquella, aunque en un horizonte de subjetividad de raigambre medieval que, en buena cuenta, torna inauténtica a nuestra filosofía, y en el contexto de un paradigma intelectualista, individualista y contemplativo. Este proceso, que incluiría al proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica como una *solución de continuidad* ideológica con respecto a la subjetividad trasplantada y superpuesta, no cuaja en la historia de nuestra subjetividad porque, como dice el Dr. Obando, “es el fracaso de una subjetividad tradicional instaurada y reproducida por la república de blancos, entendida como cultura y filosofía eruditas, de una

---

<sup>490</sup> Íd.:57.

<sup>491</sup> Íd.:151.

<sup>492</sup> Íd.:154.

autocomprensión aceptada y asumida externamente, además excluyente, de relación externa y vertical con la práctica, y de presumir el todo por la parte; esto es, que su cultura y filosofía erudita universitaria constituyen “la cultura nacional”, y la única capacitada para hablar de ella”<sup>493</sup>, hasta llegar a la etapa *nacional* de la filosofía académica en el Perú, con lo cual se inicia la demolición de ese viejo paradigma de subjetividad y la instauración de un nuevo paradigma “(...) que pasa necesaria y obligatoriamente por las inclusión de la república de indios y su nueva ubicación en este proceso de replanteamiento”<sup>494</sup>.

---

<sup>493</sup> Íd.:391. Las comillas son suyas.

<sup>494</sup> Íd.:392.

## Capítulo 4

### ¿INFLUYÓ ORTEGA Y GASSET EN LA NORMALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA?

En este capítulo quiero ofrecer al lector una descripción de todos aquellos eventos y aspectos principales que ponen en evidencia la influencia ejercida por José Ortega y Gasset no solo en Romero sino en el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, de modo que se pueda apreciar, asimismo, cómo aquello contribuyó a la gestación de una red intelectual en torno a la figura de Francisco Romero.

#### **4.1. *Ortega y Gasset y la normalidad filosófica***

El malogrado diplomático argentino don Máximo Etchebarri, que fue amigo personal de Ortega, testimonia de este lo siguiente: “tengo para mí, y no creo que haya espíritu alguno cultivado que no me acompañe, que es Ortega el intelectual y hombre de letras, entre los no oriundos de la Argentina, que más y prolongadamente ha influido en nuestra vida cultural. Ello determina que proponerse uno, en una abrir y cerrar de ojos, transmitir algo no del todo inane acerca de ‘Ortega en la Argentina’ parezca, semeje, acabe por resultar vano intento. ¿Hay, me pregunto, escritor, publicista, pensador alguno, cuyos escritos y cuya palabra oral hayan removido más inquietudes espirituales en orden a la filosofía, a la vida universitaria, a la historia y a la historiología, al discernimiento de lo social, a la mujer criolla, al diagnóstico psicológico del hombre rioplatense, etc., que el pensamiento, la obra escrita y la palabra de Ortega? Decididamente no lo hay y acerca de ello doy por descontado que quienes me lean coincidirán



conmigo en lo que acabo de sostener”<sup>495</sup>. Estas palabras, llenas de emoción y orgullo, son suficientes para graficar correctamente la índole de la influencia que la figura de José Ortega y Gasset suscitó en la Argentina desde su primera visita en 1916, y que contribuyó extraordinariamente al proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Y, en efecto, fue determinante la influencia de Ortega en sus coetáneos latinoamericanos, especialmente argentinos, durante la primera mitad del siglo XX, en que vivió. Como escribe de él Medin, “se trata, sin lugar a dudas, de una de las figuras intelectuales que más han influido en tal cultura durante el siglo XX, y ello en numerosos países, en múltiples áreas y de diversas formas. Más aún, en muchos aspectos su influencia fue verdaderamente decisiva, al grado de que es imposible escribir sobre la cultura hispanoamericana sin relacionarla necesariamente con la influencia del maestro español en la misma”<sup>496</sup>.

Medin distingue varios períodos en cuanto a esta influencia misma de Ortega, los cuales comienzan con la primera visita que hizo Ortega a la Argentina, el 21 de julio de 1916; a “una Argentina y una América mecidas por los vientos de los cambios y las innovaciones, en medio del contexto neocolonial que había impuesto su sello a todo el continente desde el último tercio del siglo XIX”, escribe Medin<sup>497</sup>. Una Argentina con muchos cambios sociales, políticos y económicos, así como con la emergencia de nuevos sectores medios y populares. Ortega, que llegó en compañía de su padre, tenía 33 años y ya era profesor de Metafísica en la Universidad Central de Madrid, y “previamente había estudiado durante diversos períodos en Alemania, entre 1905 y 1908, básicamente en Marburgo, donde tuvo como maestros a los neokantianos Herman Cohen y Paul Natorp. Alemania fue la fuente filosófica de la que bebió con ansiedad el joven Ortega”, dice Medin<sup>498</sup>; y Etchecopar cuenta, a propósito de esta visita, que Ortega “para ese entonces solo ha publicado un primer libro –*Meditaciones del Quijote*– cuya

---

<sup>495</sup> 1997:90.

<sup>496</sup> 1994:7.

<sup>497</sup> Íd.:13.

<sup>498</sup> Íd.:15.

difusión, no obstante la excepcional y novedosa calidad estilística de tal obra, no correspondería decir que había sido grande (si mi memoria no me fuera infiel, podría aseverar que la segunda edición de *Meditaciones del Quijote* lleva fecha de 1926). Es verdad que dentro de España, la persona pública del joven Ortega disfrutaba ya de no poco renombre. Pero se trataba de una fama todavía en agraz, circumscripita todavía a círculos y grupos intelectuales, si muy selectos, poco numerosos por eso mismo (y conste que no pasamos por alto ni su importante tradición de familia en el periodismo madrileño ni su asidua colaboración en él)<sup>499</sup>. Llegó pensando, como había escrito en 1914, en *Meditaciones del Quijote*, que *yo soy yo y mi circunstancia*, y que *si no la salvo a ella no me salvo yo*"; esto es, como dice Medin, "se trataba, a final de cuentas, de que la filosofía de pretensiones universales se ocupara de las particularidades concretas de lo español (...)"<sup>500</sup>. Como observa Medin, en esta idea hay ya dos elementos fundamentales para el pensamiento hispanoamericano: por un lado, el énfasis puesto en la 'circunstancia' o, como señala Medin, "se trataba, ya entonces, de la superación de las abstracciones del idealismo, postulando "mi vida", la vida concreta de cada uno, y no la vida ideal, como la realidad primaria y radical"<sup>501</sup>; y, por otro lado, íntimamente involucrada en la anterior, está la idea de que, así, la filosofía puede ocuparse de meditar la realidad nacional, "no solo la española, sino toda realidad nacional, incluida la de los países hispanoamericanos", advierte Medin<sup>502</sup>.

Era Ortega todavía un desconocido para la mayoría de latinoamericanos, y, como dice Medin, "en *Nosotros*, la importante revista cultural argentina, se escribía en enero de 1917 que no era mucho lo que se sabía de Ortega y Gasset previamente a su visita, puesto que sus libros eran relativamente recientes y la difusión de los mismos no podía ser grande (...)"<sup>503</sup>. Llegó invitado por la *Institución Cultural Española* de Buenos Aires, en el marco de un programa de acercamiento hispano-argentino.

---

<sup>499</sup> Op.Cit.:89. Las cursivas son suyas.

<sup>500</sup> Op.Cit.:16.

<sup>501</sup> Ibíd. Las comillas son suyas.

<sup>502</sup> Ibíd.

<sup>503</sup> Íd.:17. La cursiva es suya.

Dicha institución había sido fundada en 1912 a iniciativa de don Avelino Gutiérrez, médico español radicado en la Argentina, y tenía una conexión con la *Junta de Ampliación de Estudios* de Madrid, que era una dependencia del Estado español. La *Cultural* pretendía promover el intercambio de profesores de mérito a fin de que impartan cursos y conferencias y promuevan la difusión de la ciencia y los conocimientos nuevos de entonces. Medin cuenta que Ortega llegó a la Argentina en el marco de dicho intercambio y, según propia declaración, “(...) venía a centrarse en dos temas principales: primero, presentar un panorama de la filosofía del momento demostrando la fecunda renovación de la misma, puesto que afirmaba que para la filosofía la fecha de 1899 significaba un pasado absoluto; y, en segundo lugar, dedicar un ciclo de lecciones a leer y comentar “algunos trozos inmortales” de la *Crítica de la razón pura* de Kant”<sup>504</sup>. Todo esto permite apreciar cómo se difundía de modo intenso la filosofía europea entre nosotros y cómo América se iba incorporando más aceleradamente a la corriente mundial de las ideas (filosóficas), reivindicándose, de paso, a la filosofía *en lengua española*; ya que ese programa suponía que los círculos profesionales argentinos no se hallaban precisamente a tono con los tiempos, ni los presentes ni los clásicos. Y esto en verdad era así, entre otras causas, porque casi no existían los círculos profesionales filosóficos. Hacía falta mayor difusión de las ideas filosóficas antiguas y nuevas en Latinoamérica, una Latinoamérica ya occidental pero que seguramente se resistía aún a serlo del todo.

“El 7 de agosto se inician las conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. La prensa había anticipado a los estudiantes que el profesor no era orador monótono. Había gran ilusión por oír a Ortega, y no solo por parte del claustro universitario, también la colectividad española que tenía acceso especial a las aulas, sentía una gran curiosidad y animación. El ciclo de nueve conferencias llevaba como título ‘El Sentido de la Filosofía’, y versaba especialmente entorno a la razón crítica de

---

<sup>504</sup> Ibíd. Las comillas y la cursiva son suyas.

Kant”, cuenta por su parte Marta Campomar<sup>505</sup>. Ortega había llegado a la Argentina a desarrollar su convicción de que la filosofía seguía siendo una ciencia vigente, y “su trayectoria académica y elevado pensamiento atraparon al público más allá de los claustros universitarios (...)”, señala Campomar<sup>506</sup>, porque Ortega venía precedido de una gran fama intelectual y era sumamente grande la expectativa por escuchar su palabra, a la postre tan llena de novedades e ideas sugestivas que muy pronto concitaron el interés y la atención de crecientes círculos intelectuales, académicos y culturales argentinos de entonces. “El joven filósofo español había conquistado a un público alejado de la Universidad y despertado un interés inusitado por la filosofía”, añade Campomar<sup>507</sup>. Lo curioso es que, en su última conferencia, “Ortega se despide diciendo que no ha sido su intención convencer, oponerse a ideas reinantes en la universidad, ni inducir a su audiencia. Su mayor deseo era dialogar con esa espléndida América próspera y brillante, a la que él había tomado verdadero cariño. Pero le advierte al argentino que no se confíe demasiado de sí mismo, ya que el porvenir es incierto. Las guerras y las catástrofes de la humanidad no suprimen el curso de las ideas, cuanto más las interrumpen, y Ortega confía en que Europa volverá a retomar su liderazgo espiritual. Al científico argentino le alienta en medio de la indiferencia y el desdén, y le pide que persevere. Él se compromete con ellos”, nos dice Campomar<sup>508</sup>. El espíritu que trasuntaron estas primeras conferencias y seminarios dictados por Ortega en Argentina fue tal que “la prensa en general le agradece a Ortega este despertar de la juventud hacia la filosofía y psicología, en medio del materialismo rampante de la Argentina cerealera. Al partir, los estudiantes le entregaron una medalla con la efigie de Kant y recuerdan con cariño su presencia entre ellos en las celebraciones del día del estudiante”, cuenta Campomar<sup>509</sup>; y todo esto, pese a ciertos conatos de polémica y detracción, como el

---

<sup>505</sup> 1997:127. Las comillas simples son suyas.

<sup>506</sup> Íd.:128.

<sup>507</sup> Íd.:130.

<sup>508</sup> Ibíd.

<sup>509</sup> Íd.:131.

suscitado con Alberto Palcos, de la revista *Nosotros*. ¿Algún filósofo argentino de esa época suscitaría similar interés o congregaría igualmente reuniones masivas en torno de sí?

En esta primera visita a la Argentina, Ortega comprobó el grado de progreso económico alcanzado por la nación; sin embargo, le preocupaba, sobre todo, el aspecto *cultural* y lo que denominaba el *facilismo* que aquel progreso económico involucraba; como dice Campomar, “en una sociedad pudiente, donde rápidamente se puede levantar un hogar, un comercio y ganar sumas exorbitantes de dinero, este facilismo y esta misma porosidad entrañan peligros que pueden conducir a una falta de cohesión interna y al predominio de un Estado Argentino con poder imperativo”<sup>510</sup>. Y, tocante al progreso en lo cultural, recuerda Campomar que “Ortega le pregunta a la sociedad argentina, en su último encuentro, cuáles son sus exigencias, y si no deberían ir más allá de lo económico formulando su futuro en un proyecto de ciencia y educación”<sup>511</sup>. Para Ortega, “este era un pueblo con libertad de expresión, espontáneo, sin los prejuicios del viejo continente, rebosante de optimismo y de exquisita sensibilidad. Le fascina la movilidad étnica que descompone el tejido social, pero también advierte sus riesgos”, dice Campomar<sup>512</sup>, con lo cual se irá sellando un vínculo espiritual e ideológico entre Ortega y la Argentina que con el tiempo se irá tornando aún más exigente; más aún, al regresar a España, en enero de 1917, como recuerda Campomar, “la prensa argentina que despidió a Ortega, unánimemente afirmaba: Nos ha enseñado a pensar”<sup>513</sup>. Si esto era verdad, entonces ¿cómo no iba ello a jalonar el que la filosofía se ‘normalizase’ sedimentando su semilla intelectual en el *público*, en la sociedad, en el conjunto de la cultura?

Fue muy grande el impacto de las primeras conferencias de Ortega, en las cuales “(...) expresó repetidamente la idea de que ninguna ciencia particular puede abocarse al problema de la verdad, y que

---

<sup>510</sup> Íd.:136.

<sup>511</sup> Ibíd.

<sup>512</sup> Ibíd.

<sup>513</sup> Íd.:139.

solo la filosofía constituye una ciencia general que une entre sí a las ciencias particulares, constituyendo una ciencia de las ciencias y una teoría de las teorías”, como dice Medin<sup>514</sup>; idea esta que es visible posteriormente en la mentalidad de Francisco Romero. Es decir, se fue trazando la imposibilidad de desentenderse de la presencia intelectual de Ortega, aun cuando también fue despertando pasiones encontradas. Empero, la presencia de Ortega significó una reivindicación a la filosofía en lengua española así como también un espaldarazo a los profesionales de la filosofía y una legitimación social a la filosofía como profesión; como dice Medin, “el impacto de Ortega en Argentina durante su primera visita se convertiría rápidamente en un paso introductorio a lo que sería, por momentos, una apabullante influencia en todo el continente, y en algunos lugares una verdadera orgía intelectual orteguiana. En los veinte y en los treinta Ortega estaba en el aire del ambiente cultural latinoamericano. Sus frases, sus nuevos términos, sus conceptos, sus ideas, sus teorías, sus artículos, sus libros”<sup>515</sup>. Al respecto, Etchecopar evoca que “(...) el éxito en Buenos Aires de aquella primera presentación orteguiana de 1916 fue inusual. Fue, incluso, clamoroso. El propio Ortega nos lo ha contado –y al contarle se hizo no poca violencia- en una de sus actuaciones públicas de 1939. El hecho acontecido entonces, segunda mitad de 1916, revistió, insisto, características inusuales, al punto que de ningún otro intelectual y conferencista forastero puede decirse otro tanto”<sup>516</sup>. Todos estos testimonios muestran con claridad la trascendencia que tuvo la presencia de Ortega en la Argentina y lo que ello significó para la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Se diría, con Collins, que aquí se estructuraba ya una *red intelectual* muy grande por la influencia positiva de Ortega, con las novedades, contrastes y nuevas formas de conocer y de pensar que todo ello generaba y que a su vez, sin duda, contribuía a crear las condiciones de posibilidad de la ‘normalidad’ filosófica en Latinoamérica.

---

<sup>514</sup> Op.Cit.:19.

<sup>515</sup> Íd.:27.

<sup>516</sup> Op.Cit.:89.

El profesor Medin menciona, por otro lado, alguna influencia orteguiana en el pensamiento de Romero: “(...) en lo estrictamente filosófico la presencia orteguiana fue importante, más aún cuando se centró en figuras fundamentales, como, por ejemplo, la de Francisco Romero. Romero, que sucedió a Korn en la cátedra de gnoseología y metafísica en la Universidad de Buenos Aires, se encontró, a partir de la segunda visita del filósofo en 1928 a Argentina, en estrecho contacto intelectual con Ortega. Aunque es necesario señalar que Romero se vio influido básicamente por Dilthey, Hartmann y Scheler”<sup>517</sup>. Hay que recordar que, gracias a las lecciones que Romero dio sobre Dilthey en noviembre de 1933, Ortega consideró ese aporte romeriano como la primera contribución hispánica al estudio del pensador alemán.

Ha sido tan grande la influencia de Ortega en la Argentina y por esta en Latinoamérica que, por eso, Torchia escribe que “hay una dimensión latinoamericana de Ortega. Puede que ella sea prescindible para juzgarlo como filósofo, pero esa dimensión existe: es la de su influencia, la del vivo eco que despertó, la de su directa o indirecta acción en el pensamiento latinoamericano. Aunque, a diferencia de los maestros que nos trajo la diáspora de la guerra civil española, América fue para Ortega más escenario que segunda patria, no hay duda que Hispanoamérica –por lo menos en la representación que de ella significó Argentina- terminó siendo parte de su biografía”<sup>518</sup>. Con mayor razón en el caso de Romero, el pensador argentino-andaluz que en 1934 –después del segundo viaje de Ortega a la Argentina- habló por primera vez de que la filosofía en América Latina había ingresado a una *etapa* de ‘normalización’.

“Romero era muy joven cuando Ortega fue por primera vez a la Argentina. Hasta 1916 (año de la primera visita) Romero solo había escrito poemas y artículos literarios. En cambio ya está lanzado a la producción filosófica cuando ocurre la segunda visita de Ortega (1928). Y son los años inmediatamente

---

<sup>517</sup> Íd.:68.

<sup>518</sup> 1983:145.

posteriores a esa fecha –concretamente, desde 1931 hasta 1936- los que constituyen la primera etapa de su apreciación de Ortega”, agrega Torchia<sup>519</sup>, y es probable que Romero haya tenido algún acercamiento favorable con Ortega por ese tiempo, porque, para cuando Romero asumió definitivamente las cátedras de filosofía que Korn le legó, tenía algún contacto con el maestro español, como queda atestiguado en una carta de Ortega a Romero, que según Torchia probablemente sea de 1930, en la cual Ortega le escribe a Romero que “veo las cosas que publica Ud. aquí y allá. Siempre me conmueven la seriedad y lealtad –aparte la precisión intelectual- de sus comunicaciones”<sup>520</sup>. Además, está ahí la entrevista de 1961, en que Romero manifiesta que el trato personal con Ortega, cuando este realizó su segundo viaje a la Argentina, le reafirmó su vocación por la filosofía<sup>521</sup>. Pero Romero no tenía aceptación ciega de las ideas de Ortega, como lo prueba, por ejemplo, el comentario crítico que publicó en 1931 sobre *La Rebelión de las Masas* de Ortega; “y, sin embargo, la mayor manifestación de respeto de Romero hacia Ortega, la más fina captación de la figura integral del maestro español la dará el filósofo argentino después, en sus últimos años, cuando ningún elogio de ningún maestro pueda agregar mayor cosa a los sólidos méritos que entonces se reconocían en él: una prueba del genuino reconocimiento del valor de Ortega por parte de Romero. La ocasión para esta renovada apreciación la proporcionó la muerte de Ortega en 1955”, escribe Torchia<sup>522</sup>. Recuérdese que 1956 fue el año en que Romero realiza su máxima valoración sobre Ortega con el tema de la *jefatura espiritual*, como examinaré luego.

Empero, no vaya a creerse que Romero ensayó su justo juicio sobre Ortega recién una vez muerto este. En 1953, mucho después de que Ortega regresase de la Argentina a Europa, Romero escribió, a propósito de cumplirse los 70 años de Ortega, que dicho onomástico debería ser ocasión para testimoniar a este toda la gratitud del mundo hispano en momentos en que las circunstancias no eran

---

<sup>519</sup> Íd.:146.

<sup>520</sup> Cit. en Torchia 1983:146.

<sup>521</sup> Cf. Speroni 2001:139.

<sup>522</sup> Íd.:150.



muy favorables a Ortega, y agradecer al filósofo por haber incorporado al mundo hispano al concierto filosófico universal, dado que “en vastas secciones del orbe hispánico está trastornada esa libre plática de los espíritus que establece automáticamente un orden respetado y respetable, un sano y natural equilibrio de las opiniones y de las relaciones humanas (...)”<sup>523</sup>. Por ello, no se ha podido aún estructurar un consenso de gratitud en torno a Ortega ni tampoco llevar a cabo un acto de justicia intelectual, y con no poca mezquindad “(...) se ha olvidado o se ha fingido olvidar el alcance de la obra del maestro, se le han discutido méritos y hasta se han querido establecer, en su desmedro, ciertas comparaciones francamente pueriles y de una intención que poco tiene que ver con los intereses de la inteligencia”<sup>524</sup>; supina mezquindad que no sería jamás capaz de reconocer lo que Ortega ha significado en nuestro mundo hispano, sin que ello signifique o “(...) quiera indicarse que su importancia queda encerrada en el ámbito de nuestro idioma”, agrega Romero<sup>525</sup>.

Para agosto de 1928, año en que Ortega realizó su segunda visita a la Argentina -gracias a la invitación que le cursaron la Sociedad Amigos del Arte, la Institución Cultural Española, la Sociedad de Conferencias y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires-, su influencia era muy grande y crecía día a día: “si en 1916 no se sabía muy a ciencia cierta quién era el joven visitante que venía con su padre, para agosto de 1928 su visita se veía precedida por elogios y superlativos tanto en los círculos filosóficos profesionales como en la periferia cultural en general”, recuerda Medin<sup>526</sup>. El Ortega que llegaba de nuevo a Buenos Aires había ya consolidado buenas relaciones amicales y periodísticas desde su primer viaje, aunque también era capaz de despertar reacciones adversas por sus apreciaciones, como cuando, por ejemplo, lanzó una velada crítica al movimiento por la reforma universitaria, diciendo, según Medin, “(...) que la juventud argentina, en vez de dedicarse al logro de

---

<sup>523</sup> 1953:69.

<sup>524</sup> *Ibíd.*

<sup>525</sup> *Íd.*:71.

<sup>526</sup> *Op.Cit.*:93.

una rigurosa disciplina interior, se apresuraba precisamente en el sentido contrario, queriendo reformar el universo, la sociedad, el Estado, la universidad. Todo ello, sin previa reforma y construcción de su propia intimidad. De hecho, aunque Ortega no lo escriba explícitamente, se trata de una crítica al espíritu de la reforma universitaria<sup>527</sup>. Es por eso que, como dice Ezequiel De Olaso, a algunos, desde el principio, la filosofía de Ortega ha debido parecerle meros juegos de palabras o trucos verbales, porque Ortega fue capaz de articular frases cortas como ‘yo soy yo y mi circunstancia’, o ‘argentinos, a las cosas’, como los fragmentos de Heráclito. “Ortega tenía una insólita capacidad para expresar su pensamiento en fórmulas memorables y atractivas. Al mismo tiempo siempre quiso escribir para el público general, no para filósofos profesionales, mucho menos para especialistas”, dice<sup>528</sup>.

En las conferencias que impartió durante su segunda visita, si bien en los círculos de la periferia cultural y social tuvo bastante acogida, en los círculos académicos también, pero esta vez habían transcurrido varios años y algunos de los filósofos argentinos ya habían estado en Alemania o leían el alemán, y el desarrollo profesional de la filosofía en la Argentina comenzaba ya a otorgar seguridad y confianza, y también cierta capacidad crítica. Así, por ejemplo, como dice Medin, “(...) al exponer Ortega sus ideas sobre la metafísica y la razón vital, Romero le hizo ver que ello ya había sido expuesto por Dilthey, a quien Ortega confesó no conocer<sup>529</sup>; es decir, en los círculos filosóficos e intelectuales empezaba a cundir una actitud un poco más crítica hacia las tesis y la filosofía de Ortega, ese Ortega que llegó a la Argentina por segunda vez con ideas libertarias que aireó incluso a sectores antes retrecheros a escuchar su discurso. Como dice el profesor Cacho, “ese modelo de transformación en libertad, sin más resortes que los conseguidos por consenso social, es el que Ortega aireó, dado el estatismo que creía detectar en la América austral, en su segundo viaje de 1928”<sup>530</sup>. La evidencia señalaba como claramente

---

<sup>527</sup> Íd.:95.

<sup>528</sup> 1997:14.

<sup>529</sup> Íd.:97.

<sup>530</sup> 1997:160.

identificables los logros ideológicos que Ortega iba cosechando entre sus coterráneos, y, que también en América comenzaban a causar gran impacto espiritual; como señala Cacho, “(...) Ortega conectó quizá aún más con sectores prepotentes de la sociedad porteña y encontró a los filósofos de profesión un poco menos reverentes, porque –gracias en buena parte a sus excitaciones anteriores- estaban más al día y tenían ya digeridas las nuevas corrientes de pensamiento”<sup>531</sup>, lo cual muestra que su magisterio seguía siendo probadamente fecundo a pesar del tiempo transcurrido.

En cuanto a Romero se refiere, en la época que Ortega realizó este segundo viaje (1928), el militar que aún era entonces ya estaba siendo tentado por Korn para que le sucediese en las cátedras de filosofía que este regentaba y de las que estaba próximo a retirarse, y, a juzgar por los escritos romerianos de esa época, el interés de Romero estaba más centrado en continuar la divulgación de los filósofos alemanes más representativos de ese tiempo (Dilthey, Hartmann, etc.) que en seguir entusiásticamente las pláticas orteguianas. Durante este segundo viaje, Ortega tuvo ocasión de hacer una brevísima visita a Chile. A su regreso de este país, atravesó en tren la pampa argentina, y cuanto vivió allí le causó tal impresión que a raíz de ello escribió un par de textos que habrían de causar gran polémica entre los argentinos, en los cuales trataba sobre la idiosincrasia profunda de estos, el Estado, su sociedad, su mentalidad y sus costumbres. “Su tesis fundamental es la de que el argentino actual es un hombre a la defensiva. El argentino no se abandona en su relación normal con otras personas sino que, por el contrario, frente a la proximidad del prójimo se pone a la defensiva. Al tratar de cualquier tema se nota que resbala sobre el mismo, puesto que su energía no se centra en el asunto tratado debido a que se encuentra ocupado en defender su propia persona. Mas lo extraño es que ello es así inclusive cuando no se le ataca. Vive en estado de sitio sin ninguna razón aparente”, escribe Medin<sup>532</sup>. Para Ortega, esta preocupación defensiva del argentino atrapa su espontaneidad y solo lo muestra como un sujeto

---

<sup>531</sup> *Ibíd.*

<sup>532</sup> *Íd.*:103-4.

convencional. Además, alegaba Ortega, los argentinos eran una sociedad de inmigrantes que más se preocupan por hacer fortuna, lo que los pone en permanente peligro. Con esa misma lógica, han creado en su sociedad instituciones sin tener a las personas competentes para ellas y eso lo sabe cada argentino en su conciencia. Hay en el alma del argentino, entonces, una escisión fundamental entre una persona auténtica y otra social, convencional, sin que haya armonía entre ambas. Esto imposibilita toda comunicación efectiva con el argentino, prosigue Ortega, puesto que él tampoco se comunica consigo mismo.

Al decir de Marta Campomar, “quizás estos dos artículos marcan el punto álgido de su segunda visita a Buenos Aires. En ellos se describe a los argentinos como guarangos, narcisistas y egocentristas, calificaciones que hirieron el orgullo nacional de críticos, pensadores, políticos y periodistas, ávidos de autocrítica, pero sensibles a los comentarios de un extranjero”<sup>533</sup>. Estos dos escritos de Ortega datan de 1929, en una época en que todavía los argentinos bullían de orgullo por haberse generado allí, en el siglo XIX, la gesta emancipadora americana, por todo lo cual Gerchunoff diría luego que Argentina era un país de advenimiento, como un pueblo predestinado: “los pueblos lejanos oyeron su voz y comprendieron que era llegada la hora definitiva porque esa voz venía de Buenos Aires y traía en sí la revelación de lo que debía suceder. Presintieron que ese lugar estaba consagrado. Y bien: la Argentina se engrandeció después, acumuló riqueza, fecundó sus latitudes, se corporizó ante las naciones con su volumen creciente de emporio. Si hemos de considerarlo con hondo halago, debemos darnos cuenta también de que esa posición nos crea un sentido coincidente de responsabilidad. El destino nos dio el verbo por un instante e iluminó nuestra imagen ante los demás”<sup>534</sup>. Luego, más henchido todavía de orgullo nacional, Gerchunoff añade que “no somos en América un país de fisonomía provincial. Nos ven como una sociedad más compleja y más intensa, y sienten hacia la Argentina, y particularmente hacia

---

<sup>533</sup> 1997:141.

<sup>534</sup> 1952:38.

Buenos Aires, que es una de las más radiantes promesas de América, esa atracción que ejercen tan solo las plataformas ilustres del mundo. Y esta situación nos indica la necesidad de ser fieles al impulso inicial, a la idealidad de la generación fundadora, forzándonos a un constante deseo de perfectibilidad”<sup>535</sup>. Y eso que este autor era ucraniano de origen. Estos sentimientos bullían, pues, en la Argentina de la cual Ortega expresó en sus papeles las ‘limitaciones’ ya referidas. Como dice Grondona, refiriéndose a los conceptos antedichos de Ortega, “en aquel año, la Argentina alcanzaba el cenit de su desarrollo económico e institucional. Desde 1853 vivía bajo el orden constitucional. En 1916 –el año de la visita anterior de Ortega- había inaugurado la democracia. En producto por habitante, figuraba séptima en el mundo. ¿Cómo se atrevía este visitante europeo a diagnosticarle tan profundos males?”<sup>536</sup>.

Sin embargo, como he dicho, estas opiniones de Ortega sobre los argentinos, generaron mucho revuelo. Ortega, en su primer viaje, había despertado y avivado la vocación filosófica argentina, por lo que él mismo bien podría ser considerado propiamente también un *normalizador* de la filosofía en Latinoamérica; pero, cuando en 1928 regresó a la Argentina en su segundo viaje, se encontró con una intelectualidad más crítica y exigente que aquella que dejó tras su primera visita. A estos habrían de causar mucho estruendo aquellos dos artículos sobre el alma de los argentinos, porque, como dice Campomar, “hubo críticos que consideraron sus opiniones acertadas y como gesto de aprecio a nuestra sociedad. Otros le acusaron de elitista, no identificándose con las desviaciones y defectos de las clases altas porteñas, atribuidas por Ortega, sin distinción, a todos los argentinos. De los artículos en cuestión se llegó a la conclusión que este había sido el viaje de decepción”<sup>537</sup>. Como Ortega había opinado, se abría paso una sociedad *guaranga*; y, en una sociedad así, “(...) donde cada individuo y cada sector intentan abrirse camino a codazos, a expensas de los demás, el vicio político dominante es la

---

<sup>535</sup> Íd.:39.

<sup>536</sup> 1997:55.

<sup>537</sup> Op.Cit.:142.

*intolerancia*. Conservadores y radicales, que por entonces dominaban la vida democrática, tenían ideas similares pero, aun así, no se toleraban”, dice Grondona<sup>538</sup>.

Pese a esto, Argentina tenía aún muchos vínculos intelectuales con España; por ejemplo, la influencia de las universidades españolas en la reconstrucción de las relaciones hispano-americanas y la cultura en general. En esa línea, Rafael Altamira, al igual que Ortega, prefería la cátedra a la conferencia pública, y, como señala Zimmermann, “esta actitud encajaba perfectamente con el clima intelectual imperante en la Argentina de comienzos de siglo, donde se afirmaba cada vez más la idea de que los intelectuales y los ‘hombres de estudio’ debían encabezar un programa tanto de reforma social y política como de regeneración moral. Dentro de ese programa, la cátedra universitaria operaría como una fuente de conocimientos indispensables para guiar la acción de los gobiernos, así como para volver a introducir en sociedades dominadas por la obsesión con el progreso material valores de un signo distinto”<sup>539</sup>. Así, las reformas impulsadas por el grupo de la Universidad de Oviedo y algunos liberales reformistas argentinos, como Joaquín V. González, José N. Matienzo o Marco M. Avellaneda, permitieron estrechar los lazos hispano-argentinos frente a ciertas intenciones hegemónicas de los Estados Unidos en el pensamiento y la cultura de la región. Como dice Zimmermann, a principios del siglo XX había en la Argentina de entonces el predominio de dos líneas distintas de *hispanismo*; dice que “(...) por una parte, el rescate del legado cultural hispánico que haría el primer nacionalismo argentino, presente en las obras de Rojas y Gálvez, y que tomaría más fuerza durante la primera mitad del siglo; es decir, el hispanismo tradicionalista, y hasta reaccionario, que el nacionalismo argentino usaría como arma contra el cosmopolitismo del liberalismo progresista. Una segunda, y diferente, versión del hispanismo de comienzos de siglo, en cambio, era alentada por esos contactos entre los grupos liberales reformistas simbolizados en la cooperación entre las universidades de Oviedo y de La Plata que servirían como

---

<sup>538</sup> *Ibíd.*

<sup>539</sup> 1997:63. Las comillas simples son suyas.

antecedente importante a la llegada de Ortega. Progresista y ‘cientificista’, esta corriente buscaba modificar la imagen de España en América, resaltando los logros académicos, científicos, y culturales que la colaboración entre esos grupos progresistas de ambos mundos podía alcanzar”<sup>540</sup>.

De manera similar, está el caso de aquel asociacionismo que se fomentaba en Argentina en ese tiempo y que operaba como vehículo de transmisión de las ideas de los visitantes españoles al país. Por ejemplo, es el caso de la *Institución Cultural Española*; como dice Zimmermann, “en lo que se refiere a las asociaciones mutuales, al momento de la creación de la Institución, según el Censo Nacional de 1914, existían en el país 250 entidades españolas que agrupaban a 110.000 integrantes; en la Capital federal 16 asociaciones españolas nucleaban a 40.000 socios”<sup>541</sup>. ¿Cómo influyó esto en la creación de la Institución Cultural Española? Esta institución, por ejemplo, recibía aportes y contribuciones de la comunidad española, e ideológicamente, más tarde, la Guerra Civil española provocaría profundas divisiones entre sus miembros que, según Zimmermann, “(...) afectarían no solamente la vida interna de las instituciones españolas en la Argentina, sino sus relaciones con la sociedad local, dada la polarización política que los conflictos ideológicos de la entreguerra generarían tanto en Europa como en América”<sup>542</sup>. Esta Institución, de otro lado, como nos recuerda Etchecopar, “(...) hacía venir periódicamente a relevantes intelectuales vinculados casi todos ellos a la Universidad de Madrid”<sup>543</sup>. Pero esta Institución se fundó para reforzar ese vínculo de identidad hispana entre España y Argentina entre 1912-1914; como dice la argentina Campomar, era “(...) una Institución Cultural Española que fue modelo original para otros proyectos culturales similares adoptados por grupos inmigratorios de nuestro país”<sup>544</sup>. Esta iniciativa se concretó con motivo del fallecimiento de Don Marcelino Menéndez Pelayo en mayo de 1912, y esta institución se constituyó en otro de los escenarios desde donde Ortega podía

---

<sup>540</sup> 1997:65-6.

<sup>541</sup> Íd.:66.

<sup>542</sup> Íd.:67.

<sup>543</sup> Op.Cit.:89.

<sup>544</sup> Op.Cit.:120

esparcir su notable influencia en Hispanoamérica, colaborando, de este modo, a la entrada de Latinoamérica en la filosofía como actividad orgánica de la cultura. “Al remontarse a los orígenes de la Institución Cultural, en su discurso para los 25 años de su fundación en 1939, Ortega recordaba que su designio había sido atraer nuevamente la atención de los grupos más cultivados de la Argentina sobre la producción científica, artística y literaria de España. Concuerdan sus recuerdos con la circular que envió Don Avelino Gutiérrez como presidente de la Cultural a la prensa española en 1915. Allí se decía que América debía sentirse aguijoneada y avivada por España ‘habiendo en ella tanta savia, tanta esencia y tanta originalidad como corresponde a un pueblo viejo y de intensa historia’. Se insiste también en que España despertaba de su letargo histórico y de los derrotismos del 98 y que a ella le correspondía ‘la única lógica y legítima orientación de América’”, escribe Campomar<sup>545</sup>.

Según esta autora, esta Institución Cultural Española tenía por objetivos “(...) crear y mantener una cátedra española en la Universidad de Buenos Aires, salirse del ‘camino trivial’ de honores y veladas del oficialismo español, y así colocarse mediante esta creación dentro del magno problema cultural ‘matriz del cual derivan muchos otros que tenemos pendientes, y en cuya solución está nuestra vida o muerte’”<sup>546</sup>. Entonces, España, en este sentido, enviaría a la Argentina a profesores de mérito, reforzando el necesario asociacionismo que ponga a tono a esta región con lo mejor de la ciencia y la cultura española, por lo que “podría decirse que la Cultural sería la primera extensión científica hacia Sud América de este ideal institucionista”, añade Campomar<sup>547</sup>. Y no solo en este aspecto; también esta institución procuraba contrarrestar la mala imagen que ciertas voces tejían de los inmigrantes españoles. En fin, “sin duda” –escribe Campomar– “el gran despegue de este ambicioso proyecto se debió al éxito fulminante de Ortega y Gasset entre los argentinos, y la acertadísima elección de Castillejo de enviar a

---

<sup>545</sup> Íd.:121. Las comillas simples son suyas.

<sup>546</sup> Ibíd. Las comillas simples son suyas.

<sup>547</sup> Íd.:122.



Ortega a nuestro país. El *Diario Español* se sintió aliviado ante la noticia de que no eran ni Unamuno ni Pardo Bazán los que vendrían a ocupar la cátedra”<sup>548</sup>.

Con todo lo dicho, puede apreciarse lo claramente favorable que era el fomento de este asociacionismo para el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, por cuanto dichas ‘instituciones’ o ‘asociaciones’ permitían mayores vínculos entre los intelectuales y el fomento de *redes* entre los pensadores, los cuales, de esta manera, se integraban más y podían cohesionarse en torno a la filosofía, nucleando sus esfuerzos, intercambios, influencias temáticas y novedades sobre este quehacer, integrándolo, asimismo, al orden sociocultural vigente. Con ello, también, al insertarse en la trama sociocultural, la actividad filosófica se convertía en un poderoso escenario agente de cambio social, en el que los grandes problemas y aspiraciones nacionales podían encontrar finalmente un magnífico portavoz e intérprete, aliado de inquietudes, atisbos, planteamientos, despertares y palabras aún por decir, pensar e incluso pendientes de praxis.

Posteriormente, estaba prevista para 1936 una tercera visita de Ortega a la Argentina, con ocasión de un congreso del P.E.N. Club de Buenos Aires; y, aunque finalmente no se cristalizó en esa nueva ocasión, la llegada de Ortega era manifiestamente aguardada por varios sectores del intelecto y la cultura argentina, los que, con marcada nostalgia, recordaban las anteriores visitas de Ortega a la Argentina y la notable influencia espiritual por ellas propiciada. Así lo trasuntan, por ejemplo, estas palabras de Romero, escritas en 1936, justamente aguardando el arribo de Ortega: “a Ortega le agrada desarrollar esta dualidad: el hombre y su circunstancia. Lo primero, ahora, cuando otra vez se aproxima a nosotros, es regocijarnos de que nuestra circunstancia vuelva a enriquecerse con su presencia. Cierto que nunca estuvo ausente del todo. Teníamos con nosotros su recuerdo, la viva reminiscencia de su persona. Tenemos siempre al alcance de la mano sus libros, mientras sus artículos frecuentes en *La Nación* nos dan una impresión casi de cercanía, por esa condición de lo que se lee en los diarios, que es

---

<sup>548</sup> Íd.:124. La cursiva es suya.

a medias palabra escrita y a medias palabra pronunciada. Y con todo esto componíamos una fingida presencia, que ahora se llenará de realidad”<sup>549</sup>. La nostalgia y la emoción que embargan a Romero son visibles en estas palabras, que de por sí muestran el peso espiritual que tenía la influencia de Ortega en intelectuales como el propio Romero; aun cuando, si nos avenimos a la distinción que hace Medin entre *presencia* e *influjo*, tendríamos que decir que lo de Ortega incluía también *presencia* y no era tan solo un mero *influjo*. En efecto, dice Medin que “si bien la influencia implica siempre la presencia del personaje, la presencia no implica necesariamente su influencia. La presencia puede ser mera noticia, y esta a su vez puede surgir del prestigio y la fama nacional o mundial del autor sin que se conozca su obra, en los casos en que no se domina el idioma en que escribe y si las traducciones no existen. Y asimismo, si se conoce su obra, esta puede quedar en el marco de la mera noticia si es irrelevante a la realidad general o cultural del contexto receptor. De igual manera, lo que puede manifestarse como influencia en el nivel profesional o cultural, por ejemplo, puede quedar como mera noticia para los círculos sociales más amplios. Por otro lado, puede ser que la influencia se convierta en parte natural y sobrentendida del ámbito cultural, olvidándose con el tiempo su relación con el personaje y desapareciendo de este modo la presencia explícita del mismo”<sup>550</sup>. Es decir, por mucha obra escrita o labor de difusión que haga de plano el personaje, si no cala en el *público*, no habrá ni presencia ni menos influencia.

Aquel entusiasmo por el filósofo español obedecía precisamente a que se lo había leído tanto que se hacía imprescindible su presencia física nuevamente, capaz de corroborar todo el prestigio e inteligencia percibido vía la lectura, que Ortega tenía ganado ya desde sus anteriores visitas; por ello, Romero escribía, en el mismo papel recientemente citado, que “Ortega pasó aquí por esa prueba de fuego en sus dos visitas anteriores, y el interés con que lo leemos depende en parte del respeto con que

---

<sup>549</sup> 1947d:98. La cursiva es suya.

<sup>550</sup> Op.Cit.:9.

antes lo escuchamos”<sup>551</sup>. Por todo ello, era Ortega como avanzada y guía de su tiempo o, como Romero habría de llamarle más tarde, *jefe espiritual*, por lo cual, agrega, “(...) por el cúmulo de posibilidades que en él había y la manera como ha encajado en esta segunda y más cercana circunstancia suya, Ortega desempeña una función rectora, un alto magisterio que acaso no le haya tocado en suerte a ningún otro filósofo contemporáneo”<sup>552</sup>. De ahí que Romero no tenga miramientos para definir a Ortega al decir de él “(...) que es un haz de tensiones gobernado por una suprema tensión. Y este espectáculo es un buen ejemplo para las inteligencias sin tensión y para las tensiones sin gobierno”<sup>553</sup>. Por ahora, para nosotros, lo importante del asunto reside en inquirir por el vínculo de Ortega con el proceso de ‘normalización’ filosófica en Latinoamérica, como cuando dice Romero sobre Ortega que, “(...) más allá de la estricta ocupación filosófica, todavía ha tenido que consagrarse a más menudos quehaceres, inexcusables para imponer y posibilitar lo que en otra ocasión he denominado la “normalidad filosófica””<sup>554</sup>, palabras estas que de por sí muestran cómo para Romero Ortega influyó positivamente en el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Para Romero, pues, el pensamiento de Ortega es fuente de problemas, rumbos, incitaciones, que evidentemente coadyuvan a la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica.

En octubre de 1939, Ortega llega por tercera y última vez a las costas porteñas, huyendo de la Guerra Civil española y de la inminente Guerra Mundial. ¿Cuál era la situación en Argentina a raíz del estallido de la Guerra Civil en España? Al respecto, Marta Campomar señala que “en 1939 en Buenos Aires se vivía, por la guerra civil, un clima enrarecido dentro de la colectividad española. La situación política había cambiado radicalmente la consabida neutralidad científica de la Cultural. Aquel eficiente andamiaje científico con la Junta para Ampliación de Estudios había quedado disuelto y sus bienes

---

<sup>551</sup> Op.Cit.:99.

<sup>552</sup> Íd.:106.

<sup>553</sup> Íd.:107.

<sup>554</sup> Íd.:106. Este papel de Romero está fechado en 1936.

confiscados por el General Franco. Un decreto menendezpelayista de mayo de 1939, había suprimido todo el pasado de la Junta para Ampliación de Estudios y de sus institutos adyacentes. Durante la República se habían fortalecido los vínculos con todas las entidades estudiantiles de la Junta, y a la Cultural se la había destacado, otorgándole un número importante de becas para argentinos. Estas mismas becas recogidas y ampliadas en 1940 pasarían a conmemorar el año de la victoria y el día del Caudillo”<sup>555</sup>. No obstante, en esta ocasión no tuvo Ortega la misma fortuna que en sus anteriores visitas. Medin resume este acontecimiento en los siguientes términos: “el joven casi desconocido que logró un éxito enorme en 1916 vuelve a la Argentina en 1939 con el reconocimiento mundial, mayor inclusive que el que detentaba durante su segunda visita a ese país, puesto que luego de la misma ha publicado, entre otros, su libro más famoso: *La rebelión de las masas*. Pero, en forma progresiva, es precisamente en esta tercera oportunidad que Ortega es marginado por los núcleos académicos y profesionales, no se le otorga cátedra alguna, y las cosas llegan al grado de que inclusive tiene serias dificultades para poder mantenerse”<sup>556</sup>.

¿Por qué ocurrió todo esto con el Ortega ‘jefe espiritual’ (que aún no era catalogado como tal por Romero)? Aparte de algunos problemas de salud, familiares y económicos por los que Ortega atravesaba por entonces, “(...) el ambiente argentino era esta vez diferente, y no por los posibles ecos del debate alrededor de “El hombre a la defensiva”, sino por cuestiones mucho más serias y urgentes: la Guerra Civil española y la Segunda Guerra Mundial. Argentina estaba polarizada políticamente, y dada la procedencia española e italiana de gran parte de su población, esta polarización cobró ribetes de extremo involucramiento personal y emotivo. El mismo Ortega, al volver al país, guardó un estricto silencio y no se definió ni con respecto al franquismo ni con respecto a la guerra mundial”, agrega Medin<sup>557</sup>. Además, los hijos de Ortega se habían incorporado a las filas del franquismo. El Ortega de este tercer viaje,

---

<sup>555</sup> Op.Cit.:143-4.

<sup>556</sup> Op.Cit.:123. La cursiva es suya.

<sup>557</sup> Íd.:125. Las comillas son suyas.

además, tenía, como señala Olaso, un conflicto entre una filosofía *esotérica* y otra *exotérica*; “me parece interesante” –escribe Olaso– “seguir estas oscilaciones de la obra de Ortega en esta época, cuando creo que aparece su deseo de no abandonar a su público, compuesto de personas ‘comunes’, pero a la vez de ahondar en los problemas filosóficos que lo preocupan. Esta tensión entre filosofía para muchos, o exotérica, y filosofía profunda, que pareciera inexorablemente destinada a pocos entendidos, o ‘esotérica’, es creo yo un momento dramático en su tercer viaje”<sup>558</sup>. Este Ortega pretendía, pues, dirigirse a dos tipos de *público*: uno *masivo* y otro más restringido, compuesto por aquellos capaces de llevar a más profundo algunos temas o problemas. Y este mismo estilo ‘sentencial’, en cambio, debió calar más fácilmente durante su primer viaje en aquellos sectores menos preparados filosóficamente, porque, como insiste Olaso, “ese público, no precisamente iletrado sino letrado de un modo monstruoso, se colgó de las frases y aprendió a pasar de una a otra, con desenvoltura simiesca, sin tocar la filosofía. Años después tal estado de cosas cambió, en parte debido a la tarea del propio Ortega, aunque a toda hora se puede seguir observando una multitud de siluetas que se balancean en lo alto de esas y parecidas sentencias”<sup>559</sup>.

Con respecto a Romero, Ortega estaba por entonces ya distanciado de él y de Losada debido a problemas con la publicación de sus libros, “(...) a la vez que se relacionaba cada vez más con los círculos profranquistas y reaccionarios, con los círculos nacionalistas hispanistas católicos, y con los de la alta sociedad vinculada al gobierno conservador”, cuenta Medin<sup>560</sup>, amén de que Ortega no se había pronunciado sobre los acontecimientos de la Guerra Civil española, lo cual fue generando mucha desilusión y no pocos reproches en su contra en varios círculos intelectuales y culturales no solo argentinos sino también de otros lugares de América. Llegó nuevamente a la Argentina cuando, en octubre de 1939, la revista *Sur* publica un número dedicado al tema de la guerra, por lo que exigían

---

<sup>558</sup> Op.Cit.:14. Las comillas simples son suyas.

<sup>559</sup> *Ibíd.*

<sup>560</sup> *Ibíd.*

definiciones en una actitud diametralmente opuesta al silencio de Ortega. Lo mismo sucedía con Romero, quien, influido por la filosofía alemana, por eso mismo reprobaba el poder político del nacionalsocialismo.

Así, pues, las cosas fueron de mal en peor para Ortega en la Argentina. El incidente con la revista *Sur* –revista esta que Ortega ayudó a fundar-, sucedido en 1938, precipitó la ruptura entre Ortega y el grupo. “En noviembre de 1938” –cuenta Medin- “había comenzado a publicarse *Sol y luna*, vinculado a los “Cursos de Cultura Católica” y netamente hispanizante y profranquista. En julio de 1939, en la sección “Calendario” de la revista *Sur*, apareció un artículo titulado “Capricho español”, en el que se rechazaba la “hispanidad retinta” de *Sol y luna* y se citaban párrafos que en verdad hablaban por sí mismos, y por lo general inclusive hacían innecesarios los comentarios irónicos e incisivos del autor anónimo”<sup>561</sup>. Este incidente precipitó el rápido resquebrajamiento del connubio entre Ortega y el grupo de *Sur*, puesto que, al enterarse de este suceso, Ortega avisó de inmediato que retiraba su nombre del Comité de Consulta de *Sur*, y, precipitó, asimismo, una mayor marginación de Ortega de los círculos intelectuales y académicos argentinos, puesto que, como dice Medin, “a Ortega no se le otorgó cátedra universitaria alguna, se dio el ya mencionado distanciamiento de Romero y no contó con apoyo alguno de Alberini. El influyente Borges se burlaba del estilo de Ortega y consideraba que era cursi para hacer literatura y caía en los peores gustos del modernismo latinoamericano”<sup>562</sup>. Sin embargo, aunque en los ámbitos intelectuales se iban deteriorando las buenas relaciones con Ortega, no necesariamente ocurría lo mismo con otros ámbitos de la cultura, porque, por ejemplo, Ortega gozaba de mucho mayor apoyo en la editorial Espasa-Calpe y esta fue publicando varios de sus libros; porque, como observa Medin, “(...) a pesar de la marginación que sufrió Ortega especialmente por parte de los círculos académicos

---

<sup>561</sup> Íd.:129. Las comillas y las cursivas son suyas.

<sup>562</sup> Íd.:130.

profesionales, su obra continuó siendo parte esencial de la cultura argentina en esos años flacos para el autor en lo personal”<sup>563</sup>.

Todo esto culminó con la decisión de Ortega de abandonar Buenos Aires para retornar definitivamente a España, en medio de resentimientos y de no muy buenos términos. No cabe duda, como dice Medin, que “(...) Ortega se sintió en Argentina en el exilio. El gran europeizante se vio completamente imposibilitado para asumir su nueva circunstancia latinoamericana. Para él fue en todo momento el exilio. Algo diametralmente opuesto de lo que sucedió con algunos de sus alumnos más prominentes que, como lo expresara José Gaos, se sintieron transterrados y no exiliados. Pero si se dio una determinada dosis de automarginación, no menos cierto es que, inclusive como exiliado, estuvo muy lejos de contar con la admiración y las celebraciones que antes fueron patrimonio suyo en la Argentina. Se topó, ya lo vimos, con la marginación”<sup>564</sup>. Acaso víctima de sus propias vacilaciones, y quizás también por la incomprensión de que fue víctima y que retroalimentó el círculo vicioso vacilaciones-incomprensión, lo cierto es que Ortega fracasó en su tercera incursión por estas tierras sureñas.

Desde un principio, cuando en 1916 llegó Ortega por primera vez a Argentina, se escuchaban rechazos parciales o totales a sus ideas. Medin dice al respecto que “a veces se trató de críticas netamente profesionales, como la de los positivistas argentinos en aquel 1916, cuando frente al asalto total de Ortega al positivismo respondieron también con el rechazo total; otras veces, al problematizar Ortega una temática determinada, esta misma problematización implicaba el debate inmediato y la interpretación de sus ideas de diversos modos, con la consecuente polémica general, como en el sobresaliente caso de *La deshumanización del arte*; en otras oportunidades se aceptaron sus aciertos teóricos, pero matizándolos fuertemente con observaciones que se imponían en función de las circunstancias latinoamericanas, o extrapolando elementos del mismo contexto orteguiano, como en el

---

<sup>563</sup> Íd.:131.

<sup>564</sup> Íd.:136.

caso de *La rebelión de las masas*”<sup>565</sup>. Vale decir, desde los albores de su presencia en la Argentina, no dejaba Ortega (y su pensamiento) de despertar pasiones, a favor o en contra, al extremo que, cuando hubo de marcharse definitivamente de Argentina, en febrero de 1942, no pocos sectores lamentaron *ipso facto* este final. La tristeza y nostalgia que reflejan las siguientes palabras de Etchecopar constituyen una evidencia de aquello: “ese día aciago, Elena Sansinena de Elizalde, Ramón Gómez de la Serna y su esposa Luisa Sofovich, el señor Lorenzo Luzuriaga y yo, dijimos adiós al matrimonio Ortega, que partía rumbo a Portugal sobre la cubierta destartada de una de aquellas embarcaciones que hacían el tráfico precario entre Europa y América del Sur durante la guerra. (Era una tarde porteña gris y lluviosa, cuyo clima destilaba tan honda y desalentadora melancolía, que aún hoy, después de veinticinco años, deprime el ánimo evocarla.). Ortega se alejaba de Buenos Aires, nos dejaba indefectiblemente. Partía sin haber antes *puesto en marcha* –sin haber conseguido que le ayudáramos a hacerlo- la alta empresa de cultura que en esos años tan torvos de la Segunda Guerra Mundial se propuso él llevar a cabo, aquí entre nosotros, para bien y honor de la Argentina y de los pueblos de habla hispana. El adiós que le dijimos ese 9 de febrero de 1942, hubo de provocar así, en los argentinos que fueron testigos de su vida durante la tercera visita del filósofo a Buenos Aires, el malestar secreto de una mala acción”<sup>566</sup>.

¿Por qué influyó tanto Ortega en Hispanoamérica? Para Zea, a Ortega le hubiese gustado ser apodado ‘Ortega el americano’ aunque a pesar suyo, porque, pese a que su obra de filósofo y divulgador en América ha sido notable, la simpatía que sentía por esta ha sido limitada y llena de prevenciones. “Ortega que tanto luchó por occidentalizar a España y por incorporarse a la Cultura Occidental como uno de sus filósofos alcanzó en nuestra América el reconocimiento que siempre le regateó Europa”, escribe el filósofo mexicano<sup>567</sup>. Entonces, ¿por qué Ortega influyó tanto en Hispanoamérica? La América hispana, al igual que la España derrotada de 1898, aspiraba a occidentalizarse y a participar de

---

<sup>565</sup> Íd.:190.

<sup>566</sup> Op.Cit.:92-3.

<sup>567</sup> 1956:132.



la ciencia y la técnica modernas, las grandes aportaciones del mundo occidental, junto con el gobierno representativo y la economía industrial. El empeño por salvar a España de su decadencia propició que apareciesen hombres que, como Ortega, buscasen la modernidad para una España agonizante. “Urgía, entonces, la reincorporación de España a Europa, la occidentalización de la Península. Esto es lo que se propuso Ortega a su regreso a Alemania, en donde había encontrado el mejor instrumental para vertebrar a España, para occidentalizarla”, escribe Zea en el mismo lugar<sup>568</sup>.

Alemania, para Ortega, dice Zea, “(...) representaba el mejor modelo de lo que debería ser una España europea, una España Occidental”<sup>569</sup>. Pero dicha transformación no se iba a dar solo imitando o copiando modelos para los que España no estaba aún preparada. En Hispanoamérica, los hombres preocupados por la realidad de esta hallarían en la obra de Ortega la justificación de su preocupación y por eso se identificarían fácilmente con él; como señala Zea, “los iberoamericanos al igual que Ortega, se encontrarán con una realidad muy semejante a la Española. También en nuestra América los muertos siguen imponiéndose a los vivos. El hombre aún sigue discutiendo figuras históricas que no han sido asimiladas. Hispanismo e Indigenismo siguen siendo polos antitéticos, inasimilables”<sup>570</sup>. Esto es, se enfrentarán al pasado tratando de comprenderlo, de asimilarlo para convertirlo en historia que enseñe al futuro cómo no se la debe repetir, tomando en cuenta, vía la reflexión filosófica, la consideración de su pasado. Y Ortega trajo aquí, entonces, la gran novedad de la reflexión filosófica sobre *nuestra* historia, a la luz del ejemplo llevado a cabo por el europeo. “Ortega y, con Ortega la misma filosofía contemporánea, mostraba como la Historia sobre la cual había meditado el filósofo europeo era una parte de la Historia, la europea, a pesar de sus pretensiones de universalidad”, anota Zea<sup>571</sup>, para luego añadir que “de España y por obra de la voluntad de Ortega, llegaron a nuestra América las doctrinas

---

<sup>568</sup> Íd.:134.

<sup>569</sup> Ibíd.

<sup>570</sup> Íd.:137.

<sup>571</sup> Íd.:139.

filosóficas que justificaban y daban calidad filosófica a la meditación sobre la realidad americana”<sup>572</sup>. Es decir, dio motivos filosóficos a quienes no se atrevían a autodenominarse filósofos, y “a esto se unen las numerosas traducciones de la filosofía, la ciencia y la historia que da a conocer Ortega. Todo ello conduce a nuestra América al descubrimiento de su propia personalidad cultural y espiritual. América toma entonces clara conciencia de su realidad y se lanza a su conocimiento, tal y como Ortega se había lanzado al conocimiento de su España”, agrega Zea<sup>573</sup>.

En tales condiciones, es claro, pues, el notable espaldarazo que brindó Ortega a la difusión de un espíritu filosófico entre los americanos, o, lo que es conceptualmente equipolente, a lo que Romero denominaría la creación de un *clima filosófico* en el pensamiento latinoamericano. Una prueba de este aserto es el reconocimiento póstumo que tributó a Ortega en 1957 la Revista de la Universidad de Buenos Aires, de la universidad en donde, un lejano 7 de agosto de 1916, en plena 1ª Guerra Mundial, Ortega pronunciase su primera conferencia una vez arribado a Buenos Aires: “los cursos de Ortega y Gasset, sus libros, la *Revista de Occidente* y su editorial tuvieron desde entonces innegable influencia en el pensamiento argentino. Y, por lo pronto, en la enseñanza de la Filosofía y en nuestro pensar filosófico”, decía el editorial de dicha revista<sup>574</sup>, en lo que, a mi juicio, representa un evidente reconocimiento del papel que jugó Ortega en la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Gracias a esta expectante presencia de Ortega, a decir de Julio Noé, pues, “por primera vez la filosofía era un gran espectáculo público”<sup>575</sup>, que concitó interés, un novísimo e inusitado interés no solo entre bonaerenses sino, en general, entre los latinoamericanos.

Y bien; de conformidad con lo anterior, no me caben dudas, entonces, que la presencia de Ortega en Hispanoamérica, aun con todo y resquemores que suscitó, coadyuvó grandemente al proceso de

---

<sup>572</sup> *Ibíd.*

<sup>573</sup> *Íd.*:139-40.

<sup>574</sup> Cf. Revista de la UBA 1957:165.

<sup>575</sup> 1957:169.

‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Fue muy significativo el prestigio que irradió su presencia en (y desde) Argentina, sobre todo en sus dos primeros viajes, y también lo fue la manera como muchos de los libros y escritos que Ortega produjo por ese tiempo estuvieron nutridos de su experiencia y sus vivencias latinoamericanas, como largamente lo resalta el estudio de Medin. La filosofía de la vida y de las circunstancias humanas que Ortega articuló no solo retroalimentaron notablemente su espectro con la experiencia hispana de su propulsor, sino que, a su vez, calaron hondo en el espíritu de la cultura y el intelecto latinoamericanos, provocando a un tiempo grandes adhesiones como también no pocos rechazos y, al final, reproches por no pronunciarse sobre la Guerra Civil, por ejemplo. Como dice Medin, “la ideología política y la academia no pudieron mantener en medio del momento histórico la separación y la autonomía de sus criterios propios, a pesar de que Ortega nunca se pronunció desde el punto de vista político y al final de cuentas era un exiliado en momentos en que en España esos eran los años del auge franquista; en el ámbito cultural más amplio la obra de Ortega continuó siendo altamente valorada de acuerdo con su valor intrínseco, tal como lo testimonian las rotativas editoriales”<sup>576</sup>; y, precisamente, ello muestra la gran trascendencia de la figura y la influencia espiritual de José Ortega y Gasset en Latinoamérica. Por ello, Romero señalaba que, en justicia, “el juicio total y válido sobre Ortega tardará todavía, pese a lo mucho que se ha dicho y se ha escrito sobre él, por la vastedad y complejidad de una obra que no es solamente obra filosófica, ni tampoco solamente obra escrita”<sup>577</sup>. La Argentina, al decir de Molinuevo, fue para Ortega una nueva *circunstancia*, “(...) la posibilidad vital del encuentro y la dificultad existencial del desencuentro. En ambos casos la Argentina es para él sinónimo de lo que constituye la esencia de la existencia: ser promesa, futuro”<sup>578</sup>. Ortega, en sus tres viajes, pudo configurar un nuevo *yo*, una *ipseidad*; por ello, en su primer viaje hablaba del

---

<sup>576</sup> Op.Cit.:136-7.

<sup>577</sup> 1960a:7.

<sup>578</sup> 1997:95.

patriotismo a los jóvenes, de un patriotismo del *por hacer*, del *por-venir*, que convierte a los ciudadanos en héroes anónimos de la cotidianidad.

Similar palabra he de tener para aquellos discípulos orteguianos a quienes Gaos denominaba *transterrados*, que fueron aquellos jóvenes filósofos españoles que llegaron a México y a otros lugares de Latinoamérica huyendo de las garras del franquismo y la Guerra Civil y que, al afincarse en nuestro continente, desarrollaron una gran labor *pedagógica*, que, sin duda, contribuyó también enormemente al proceso de ‘normalización’ de la filosofía en nuestro continente. Como dice Medin, “en 1938, con la llegada de los exiliados españoles empieza, muy especialmente en México, una nueva etapa de influencia orteguiana, llegando esta a ser decisiva para el desarrollo de diversas expresiones de la cultura mexicana y latinoamericana en general”<sup>579</sup>, para luego agregar que “(...) constituyeron un nuevo e importante conducto de la transmisión y difusión de la obra de Ortega, y muy especialmente de la profundización en su estudio y comprensión dentro de los círculos profesionales. Inclusive la propia obra de estos alumnos de Ortega exiliados en la América hispana, marcada en menor o mayor grado con el sello orteguiano, debe considerarse como parte de la creación cultural de sus respectivos países”<sup>580</sup>.

En esta sección, he ofrecido abundante evidencia de cómo, pese a lo un tanto accidentada que fue la relación de Ortega con la Argentina, sobre todo al final, la influencia espiritual del filósofo español fue notable; porque, más allá de los líos personales o económicos en los que anduvo metido últimamente, no hay duda de que su influencia fue muy grande y, con toda la actividad cultural que desplegó por estos lares, contribuyó invaluablemente a la *entrada definitiva* de Latinoamérica en la corriente mundial del pensamiento filosófico. A propósito de esto, entre las conclusiones más importantes de su trabajo hasta aquí citado, Medin nos señala que “Ortega fue sin lugar a dudas el gran difusor de la cultura europea, muy especialmente la alemana, entre 1916 y 1936 en Hispanoamérica. La

---

<sup>579</sup> Íd.:137.

<sup>580</sup> Íd.:138.

*Revista de Occidente* cumplió al respecto una función histórica de importancia decisiva en la difusión de la filosofía, la sociología, la psicología y la literatura europeas, y a ello se agregaron las editoriales de Ortega o las dirigidas por él. También sus propios escritos fueron relevantes al respecto, como en el caso de su artículo sobre los valores, con el que introduce en Hispanoamérica la axiología objetivista, e inclusive lo fueron sus visitas, especialmente la de 1916 a la Argentina en la que dio a conocer la filosofía alemana del momento. Ortega cargó sobre sus hombros la misión de difundir la cultura europea en España y a final de cuentas también en los países hispanoamericanos; se trataba de ponerlos a la altura de los tiempos... europeos. Esta era una necesidad común tanto de España como de Hispanoamérica debido a su relativa marginación de la cultura europea”<sup>581</sup>. Estas afirmaciones de Medin ilustran con claridad el hecho de que la labor difusora de Ortega aquí en Latinoamérica fue, pues, de tal magnitud que, sin duda, contribuyó inconmensurablemente al proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica en la medida que “todo esto implicó ponerse al nivel de los tiempos en un doble sentido: por un lado, proporcionó los conocimientos y el nivel académico del momento; por otro, al considerar que se estaba al nivel de los tiempos europeos se tuvo la conciencia de una legitimación profesional y cultural que, a pesar de darse de acuerdo con la cultura europea, significaba la reivindicación de la categoría intelectual del profesional académico hispanoamericano”, como agrega Medin <sup>582</sup>.

#### **4.2. *El problema de la ‘jefatura espiritual’, 1956***

Una expresión clara de aquella singular presencia, influencia y liderazgo de Ortega en el mundo hispanoamericano, en la Argentina de la primera mitad del siglo XX, y particularmente en Francisco Romero, es que este le haya adjudicado el status de ‘jefe espiritual’ en el contexto mundial de una humanidad en crisis. ¿Cómo sucedió esto? Veamos.

---

<sup>581</sup> Íd.:297. La cursiva es suya.

<sup>582</sup> Ibíd.

#### 4.2.1. *Preámbulo sobre la crisis*

En principio, en un tiempo tan difícil como aquel de la primera mitad del siglo XX, la ausencia de liderazgo espiritual debió ser muy grande. ¿Por qué se esperaba tanto de la filosofía? El contexto mundial señalaba un tiempo de crisis espiritual, producto de los grandes problemas históricos, sociales, políticos, económicos y culturales que venían sacudiendo al mundo. Por ejemplo, la Primera Guerra Mundial, la crisis económica de los años treinta, eran señales más que evidentes de un deterioro en el tiempo, que sembró la desazón y el desencanto entre sus contemporáneos; el notable ‘progreso’ experimentado a partir de la segunda mitad del siglo XIX, traducido en prosperidad material, bonanza económica y sensación generalizada de bienestar, cedió el paso a momentos de incertidumbre, de asaz desencanto en las gentes. La ‘civilización’ contemporánea, aunque cimentada en la racionalidad y el derecho modernos, no fue capaz de prohiar una praxis que traduzca en la vida moral lo que se anhelaba o postulaba en el plano de la racionalidad teórica. Hay que recordar aquí que, en un papel que data de 1936<sup>583</sup>, en plena crisis económica y espiritual de la humanidad de entonces, Vere Gordon Childe escribía que “(...) la historia, enfocada desde un punto de vista científico impersonal, puede aún justificar la confianza en el progreso, tanto en los días de depresión como en el apogeo de la prosperidad del siglo pasado”<sup>584</sup>.

Childe hablaba como arqueólogo experto en prehistoria que era, para mostrarnos cómo las investigaciones históricas enseñan la *temporalidad* y la *periodicidad* de las crisis sociales. En este caso, la ciencia histórica nos permite vislumbrar el conocimiento de la *periodicidad* de estas crisis que hacen trastabillar la confianza en el progreso, y también nos permite vislumbrar la relatividad de las interpretaciones de dichos eventos. Esta crisis a la que se refería Childe era la crisis contemporánea de la

---

<sup>583</sup> Justo el año del estallido de la Guerra Civil en España.

<sup>584</sup> 1965:10.

idea ilustrada de *progreso*. Tras la apoteósica expansión generada desde mediados del siglo XIX por la Segunda Revolución Industrial, la confianza en aquella utopía ilustrada cobraba mayor auge; como señala Childe, “en el siglo pasado, el “progreso” era aceptado como un hecho. El comercio crecía, la productividad de la industria iba en aumento y la riqueza se acumulaba. Los descubrimientos científicos prometían un avance ilimitado del dominio humano sobre la naturaleza y, por consiguiente, infinitas posibilidades de ampliar la producción. La creciente prosperidad y la profundización del conocimiento inspiraban la atmósfera de optimismo, sin precedente, que se respiraba en todo el mundo occidental”<sup>585</sup>. Confianza esta que, en la *Belle Époque*, pese a los estragos causados por la Primera Guerra Mundial, llegó a su punto más álgido, pero que, sin embargo, se resquebrajó a raíz de los acontecimientos socioeconómicos asociados a la Gran Depresión así como también a los acontecimientos bélicos posteriores de la Segunda Guerra Mundial. El mundo, dice Childe, perdía confianza en el ‘progreso’ y comenzaba a problematizar la naturaleza y reales posibilidades de este<sup>586</sup>.

Esta crisis no fue ajena a la temática filosófica de Francisco Romero, toda vez que, como advierte la Dra. Iribarne, “(...) campea como horizonte de referencia en toda su obra”<sup>587</sup>. En efecto, en 1942 Romero escribía que “es ya una convicción común que estamos atravesando una formidable crisis, una crisis que parece total, que conmueve los fundamentos de nuestra civilización y que sacude lo máximo y lo mínimo, desde los principios sumos a las costumbres cotidianas”<sup>588</sup>; crisis que invita a ser

---

<sup>585</sup> Íd.:9. Las comillas son suyas.

<sup>586</sup> Vale la pena recordar aquí que, en un papel posterior (Childe 1973), publicado originariamente en 1945, Childe nos recuerda cómo la arqueología, pese a que el progreso que nos puede definir confiadamente es el de la cultura material, nos muestra que las ‘regresiones’ no son acumulativas sino solo temporarias; y nos muestra el desarrollo de la capacidad de hacer y de realizar, lo cual, dice, “(...) es un reflejo del desarrollo del conocimiento del mundo” (1973:167). Los progresos técnicos, aplicaciones de la ciencia, la arqueología los deduce a partir del estudio del *testimonio arqueológico*; pero, dado que hoy es una profesión la persecución del conocimiento científico, es, dice Childe, “(...) una actividad que, hasta cierto punto, ocupa el lugar de aquellos tipos de “conocimiento” que se han revelado ineficaces. Por consiguiente, el progreso ofrece al individuo una creciente variedad de actividades posibles. En este sentido, puede decirse que el progreso ha enriquecido y diversificado la vida humana” (Ibíd.).

<sup>587</sup> 2001:238. Confirmando esta aseveración de la Dra. Iribarne, efectivamente, el lector puede ver en la Bibliografía (al final) los siguientes trabajos de Romero: 1945a, 1945b, 1948a, 1948b, 1950c y 1958c.

<sup>588</sup> 1945a:113.

reflexionada en sus raíces más profundas. Se trata de una crisis general, que abarca varios ámbitos, incluso el de la historia de las ideas, y “no faltan quienes, muy sensibles al desconcierto y desesperando del remedio, imaginan que padecemos una crisis del hombre o de la civilización, cuyo desenlace solo puede presumirse en términos catastróficos. Otros, siguiendo la pauta de Spengler, se atienen a una decadencia del Occidente, apenas menos grave, sobre todo para nosotros los occidentales”, escribe<sup>589</sup>. Dice que se trata de una crisis del mundo occidental moderno, “(...) esto es, la de todos o muchos de los principios directores elaborados y aplicados a partir del Renacimiento (...)”<sup>590</sup>, lo cual exigirá, señala, esclarecer y diferenciar lo occidental con lo extraoccidental y lo moderno con lo no moderno dentro del occidentalismo, y “(...) sería ilusión vana creer que si la crisis es de lo moderno, resulte aconsejable volver a los módulos y cauces de cualquier momento traspuesto ya por la marcha del espíritu en Occidente”<sup>591</sup>, con lo cual queda ya prefigurada una crisis de la modernidad, una de cuyas líneas rectoras, como dice la ya citada Dra. Iribarne, “(...) alude a la convicción acerca del progreso concebido como incremento del esclarecimiento racional, como intensificación ilimitada del poderío humano sobre las cosas mediante el saber cierto, como el mejoramiento de la sociedad por el buen sentido y la justicia”<sup>592</sup>.

¿Cuál ha sido el itinerario de las ideas en esta crisis? “Si uno de los imperativos esenciales del hombre es atender a cuanto le rodea y procurar entenderlo, no hay razón para que el hecho enorme de la crisis eluda su examen aun desde el punto de vista puramente teórico y cognoscitivo”, reflexiona Romero<sup>593</sup>. Esto exigirá la formación de una *conciencia de crisis*, más que de *esta* crisis, que pronto se manifestará como un problema de historia general de las ideas; que “(...) parece mostrar ya con suficiente evidencia que lo determinante en la faena intelectual de los siglos XVII y XVIII ha sido un

---

<sup>589</sup> Íd.:118-9.

<sup>590</sup> Íd.:119.

<sup>591</sup> Ibíd.

<sup>592</sup> Op.Cit.:239.

<sup>593</sup> Íd.:113.



vasto programa de racionalización de la realidad, un asombroso esfuerzo enderezado a pensar las cosas según la más perfecta inteligibilidad posible, posponiendo las comprobaciones cuidadosas al afán explicativo, atendiendo ante todo a dar cuenta de los hechos según la razón y aun alguna vez a “deducirlos”, todo por obra de la arraigada convicción de la estructura lógica y racional de la realidad, fundamental para el racionalismo y nunca del todo ausente del llamado empirismo”<sup>594</sup>. Es decir, se priorizó la búsqueda de un control racional del mundo –el cual, sin duda, se traducirá en un desarrollo tecnológico que acelerará la maquinización de la sociedad y creará las condiciones para la Primera Revolución Industrial, del siglo XVIII, prohiendo, entonces, la noción de *progreso*, esto es, de que en la historia universal hay una marcha unidireccional e irreversible, ‘hacia adelante’. El ideal del control racional del mundo se traducirá, pues, en el auge de dicha idea de *progreso*, lo cual, en buena cuenta, prohiendo al *romanticismo* del siglo XIX, el cual, todavía en época de Romero “su noción no ha ingresado todavía en la común conciencia culta como la de un movimiento que sacude y renueva las bases de la concepción del mundo y engendra estilos y normas que durante un lapso triunfan por todas partes”, según escribe Romero en otro lugar<sup>595</sup>.

Lo anterior, ¿qué relación guarda con la crisis presente? Escribe al respecto Romero que “la crisis sobreviene como cierre de un tramo de la historia de Occidente –de la Edad Moderna- y preparación del trecho sucesivo; pero no ocurre con rigurosa simultaneidad en todos los apartados de la civilización, porque el movimiento adquirido y la adecuación a los esquemas vigentes durante mucho tiempo ofrecen en los unos más resistencia que en los otros”<sup>596</sup>. De conformidad con esto, las pugnas entre las corrientes modernas y el mecanicismo con el romanticismo y luego el advenimiento del positivismo, han ido generando las sucesivas crisis ideológicas que afectan al mundo contemporáneo.

---

<sup>594</sup> Íd.:116. Las comillas son suyas.

<sup>595</sup> 1945b:123.

<sup>596</sup> 1945b:128.

Por ello es que, en 1958, en otro papel referido al mismo tema, escribía Romero que “entre las causas de la crisis actual, una de las de más peso es la carencia de una concepción del mundo y de la vida ampliamente compartida, dotada de autoridad suficiente para proporcionar una sólida base a la existencia colectiva”<sup>597</sup>; es decir, ausencia de una concepción que dé sentido a la vida y a la unidad humana, en la cual, sin duda, resuena el eco grave de las preguntas por el hombre, su naturaleza, su sentido, su destino, su origen, etc. Cuando una concepción entra en crisis, se generan las condiciones para un despertar de la conciencia, para un redescubrimiento del *sentido*. La crisis actual es, pues, una crisis de la *concepción del mundo*<sup>598</sup>.

No obstante, ¿cómo es que se ha llegado a este estado de cosas? Si la actual concepción del mundo se fue resquebrajando poco a poco, ¿cuáles han sido los antecedentes, qué es lo que ha ido sucediendo en los siglos precedentes hasta llegar a la situación actual? Al respecto, Romero reseña que, cuando la rígida concepción medieval del mundo entró en crisis, fue desplazada por la formación de una conciencia moderna, devota creyente en la primacía del individuo humano, lo cual, en buena cuenta, significó un redescubrimiento del hombre. Luego vienen los movimientos modernos afirmándose en aquella concepción; “el protestantismo, la ciencia y la filosofía y el “derecho natural” modernos representan ante todo la reconducción al individuo del creer, del saber y del poder (...)”, indica Romero<sup>599</sup>, agregando a continuación que “(...) la lucha de estos puntos de vista contra las opuestas concepciones medievales, vigentes en notable medida en las costumbres y las instituciones, abarca toda la Edad Moderna, y tras muchas alternativas, obtiene un relativo triunfo en la Ilustración”<sup>600</sup>. La consagración del individuo como fundamento para la concepción del mundo, dice Romero, viene desde Grecia, y desde el Renacimiento se produce el redescubrimiento de este principio, es decir, “(...) se

---

<sup>597</sup> 1958c:18.

<sup>598</sup> Con razón decía Rodríguez-Alcalá (1956:105) que “la concepción que Francisco Romero ha forjado de la crisis actual se relaciona estrechamente con su visión de la historia espiritual del Occidente desde los albores del Renacimiento”.

<sup>599</sup> 1958c:19. Las comillas son suyas.

<sup>600</sup> *Ibíd.*

generalizó y radicalizó el intelectualismo y fue aumentando un activismo voluntarista manifestado en el espíritu de creación y de empresa: tres maneras de una propensión única y central, la preponderancia del principio individual, connatural al hombre de Occidente y que lo singulariza respecto a los hombres de las otras grandes culturas”, agrega<sup>601</sup>. Más tarde en la historia –continúa-, con el positivismo, se reforzó aquella concepción “(...) cuyos rasgos principales, según fueron definiéndose poco a poco, eran un intelectualismo que profesaba el acuerdo riguroso de la experiencia con la razón, la interpretación mecánica de la realidad, el liberalismo político y económico, y un progresismo que, en cuanto suponía el paulatino perfeccionamiento de la civilización y una ilimitada fe en el hombre y en su destino, importaba poner la Edad de Oro en un futuro alcanzable y casi llegaba a asumir así los caracteres de la creencia religiosa”<sup>602</sup>. Esa Edad de Oro fue la que finalmente entró en crisis y que fue motivo de las reflexiones de Childe.

Entre el siglo XVIII y el positivismo, la conciencia moderna fue sacudida por la aparición del *romanticismo*, que denunciaba las limitaciones del intelectualismo extremo. “El intelectualismo entraba en crisis; por todas partes apuntaban brotes irracionales, que aumentaron su prestigio transcurrido el período positivista”<sup>603</sup>, evoca Romero, con lo cual comenzaba a desarticularse el sistema moderno, cimentado como estaba en una confianza extrema en la razón y sus posibilidades. Igualmente, el individualismo era cuestionado por regímenes e ideologías que avivaban el ascenso de las masas a otras condiciones de vida: “los tres máximos caracteres de la civilización moderna –el individualismo, el intelectualismo y el activismo- parecen, pues, haber entrado en una crisis definitiva. Los tres, como se ha dicho, brotan de la originaria posición del hombre occidental, de su constitutiva afirmación del propio

---

<sup>601</sup> Ibíd.

<sup>602</sup> Ibíd. Véase más sobre esto en Romero 1950d.

<sup>603</sup> Íd.:20.

ser frente a toda la restante realidad, así natural como social; por lo tanto, parecería que son los pilares mismos de nuestra cultura los que se tambalean con la crisis”, anota Romero<sup>604</sup>.

Empero, las especiales condiciones que se han presentado en el siglo XX han contribuido a agrandar y agudizar la crisis; “(...) el Planeta se ha unificado por la celeridad de los medios de comunicación y transporte, la interdependencia traída por el nivel internacional de la industria y el comercio, y la acción unificante de las dos grandes guerras; todo él vibra ahora al unísono, lo ocurrido en cada parte repercute a punto en las demás y todo problema de importancia asume el relieve de problema mundial”, señala Romero<sup>605</sup>, con lo cual parece preannunciar la actual globalización del mundo. Hay, dice, una conciencia mundial pero también el fortalecimiento de grandes potencias y la vida se torna más acelerada; empero, “la vida del hombre, como existencia individual y como proceso colectivo e histórico, es normalmente crisis, y lo que de ordinario suele llamarse así no es sino la agravación de un estado de desequilibrio y de tensión que, más atenuado, es permanente”, agrega Romero<sup>606</sup>; esto es, en la medida que el ser humano tiene que vivir resolviendo problemas, en esa medida la vida misma se adjudica un carácter *crítico*. No obstante, en el siglo XX se perfila, advierte Romero, una nueva concepción del mundo; “lo sucedido en la filosofía vale como pauta. Los confusos brotes irracionales surgidos en el movimiento romántico y los de intención semejante sobrevenidos después, han sido en gran parte domesticados, asimilados, incluidos en construcciones teóricas de un intelectualismo más amplio y elástico que el anterior. La razón, que antes se atenía a los paradigmas matemáticos, ha ensanchado sus cuadros y se pone en condiciones de albergar en ellos ciertos contenidos que parecían

---

<sup>604</sup> Ibíd. Para una caracterización más detallada de esos tres caracteres por el propio Romero, véase Romero 1948a, en que Romero afirma que “(...) la crisis de nuestra época se deja interpretar como la de los tres rasgos o principios peculiares y fundamentales del Occidente, esto es, como una crisis del fondo del Occidente mismo”(p.45); asimismo, vuelve a repetir aquella caracterización en 1948b, papel en que afirma que “la crisis presente es, simultáneamente, la de los tres rasgos que definen al hombre occidental –el intelectualismo, el activismo y el individualismo–, rasgos que derivan directamente y son la natural expresión del alma de ese hombre, de su específica postura ante el mundo y la vida” (p.29). Finalmente, también puede consultarse con provecho 1950d.

<sup>605</sup> Ibíd.

<sup>606</sup> Íd.:22.

rebeldes a cualquier ordenación”, señala Romero<sup>607</sup>, agregando que hay en la ontología contemporánea el desarrollo de nuevas categorías como por ejemplo “(...) la formulación de un evolucionismo de cimiento metafísico (Bergson, Alexander, etc.), más preciso y científico que el de los románticos y los idealistas del principio del siglo XIX, y mucho más hondo y complejo que el de la escuela de Spencer y el del transformismo darwiniano, que vuelve a otorgar al hombre un puesto de absoluta preeminencia en el conjunto de la realidad”<sup>608</sup>.

A esta nueva antropología habría que agregar la noción de *persona* -tan cara al sistema de Romero- y el valor *ético* en la meditación contemporánea, que perfilan un nuevo *humanismo*, el cual “(...) poco tiene que ver con otros “humanismos” que han salido entre nosotros a la palestra últimamente”, dice Romero<sup>609</sup>. Como bien apunta la Dra. Iribarne, “(...) esta propuesta apunta en la dirección de una cosmovisión adecuada a los tiempos, una concepción “básica”, universal en el mejor de los sentidos, vale decir que se proponga alcanzar la humanización de todos los seres humanos, en tiempos que ofrecen instrumentos que pueden ser aplicados a ese fin. En ese ámbito, la tendencia efectiva del mundo actual, sus logros, ofrecen los elementos, tanto cuantitativa como cualitativamente, no solo de la posibilidad sino de la necesidad del progreso”<sup>610</sup>. Pienso que para nada servirá, a fin de cuentas, un humanismo que no ofrezca alguna alternativa clara a los problemas del hombre y más bien le ahogue en el fango de la incertidumbre, la desesperanza y el desconsuelo. En clave más actual, hay que garantizar el *triángulo interactivo* del que nos hablaba Federico Mayor<sup>611</sup>, en cuyo contexto la reivindicación de la filosofía y la promoción de su libre enseñanza, ejercicio y difusión, como quería Romero, sean pilares fundamentales.

---

<sup>607</sup> *Ibíd.*

<sup>608</sup> *Ibíd.*

<sup>609</sup> *Íd.*:23. Las comillas son suyas.

<sup>610</sup> *Op.Cit.*:243. Las comillas son suyas.

<sup>611</sup> La paz, la democracia y el desarrollo (Cf. Mayor 1999).

Llegados a este punto, conviene recordar aquí con Byung-Chul Han que el hecho de “que un paradigma sea de forma expresa elevado a objeto de reflexión es a menudo una señal de su hundimiento”<sup>612</sup>, es decir que se produce un momento *crítico*, que se torna en *desafío* para el sentir humano. Estos humanos momentos de incertidumbre generan duda y desconcierto; no sabemos a qué atenernos y nada suscita en nuestro ánimo la inquietud inquisidora<sup>613</sup>. En tales circunstancias, siguiendo la lógica romeriana, el recurso habitual es una voz externa, una palabra neutral que nos redireccione o reubique. Los momentos críticos son los más proclives para el culto a la autoridad. Se espera un prodigio, casi recetas o soluciones mágicas, inmediatas, portentos ideológicos. Sin embargo, debido al sentido de eficacia inserto tras esta devoción a la autoridad exterior, por lo prácticas que se creen ser sus doctrinas, es capaz de quedar un remanente en nuestra idiosincrasia. Un espontáneo sentido de lo práctico (o de la necesidad) nos llevará a dar por validadas sin más tales doctrinas. Por ello dirá Romero que “el ansia de revelaciones portentosas, capaces de influir de inmediato en el curso de nuestra vida, no se puede desterrar por completo; perdura, larvada y temerosa, aún en los espíritus más críticos, más desconfiados”<sup>614</sup>.

La búsqueda urgente de salidas a la crisis espiritual se convierte, así, en caldo de cultivo para el inicio de una búsqueda intelectual sobre el *sentido de la vida*, que devendrá filosófica en tanto no quede enclaustrada en la mera salida ideológica circunstancial de cualquier índole, y tercamente insista en la pretensión de entender al ser humano, de entenderle en su realidad y en su ser, en su entidad propiamente dicha. Náufragos de *sentido*, nos convertiremos en un conjunto de insatisfechos que, en algún momento, han de encontrarse, de coincidir. En tales circunstancias, nuevamente, ¿por qué acudir entonces a la filosofía? ¿Por qué tomarse las cosas tan a pecho? ¿Por qué acudir a la filosofía si la crisis,

---

<sup>612</sup> 2012:13.

<sup>613</sup> Como dice Kolakowski (1970:212), “(...) preguntarse por el sentido de la vida se convierte en una obsesión torturadora tan solo cuando la vida misma no proporciona un sentimiento suficiente de ser vivida con sentido (...)”.

<sup>614</sup> 1950a:131.

en algún sentido, es crisis *de sentido*? Los momentos críticos nos hacen *proclives* a la duda y al desconcierto, pero también, por paradójico que parezca, a la *reflexión*. El ya citado Kolakovski escribía que la pregunta por el *sentido de la vida* remece a la filosofía académica, “(...) ya que la respuesta a la interrogante solo puede encontrarse en la vida ordinaria (...)”<sup>615</sup>. En consecuencia, hay que resetear el disco duro y volver al principio, volver a comenzar y sacar nuestra mejor capacidad para recomenzar. Como decía Aristóteles, el hombre posee una propensión natural al conocimiento, lo cual le llevará a preocuparse por conocer y orientarse, adquirir un sentido del mundo y de sí. Si hay una tradición precedente de respuestas a tales grandes interrogaciones, será más fácil orientarse, porque de por medio ya hay un camino recorrido; pero Romero absolutiza esto cuando dice “(...) que no hay otra revelación filosófica que la que integran veinticinco siglos de indagación en torno a un puñado de temas capitales”<sup>616</sup>. Lo anterior me hace recordar aquellas tesis de Whitehead según la primera de las cuales “la filosofía europea está basada en los *Diálogos*, de Platón”<sup>617</sup>, y, según la segunda, “la caracterización general más segura de la tradición filosófica europea, es que esta consiste en una serie de notas marginales a Platón”<sup>618</sup>. ¿Condenados entonces a ser simples repetidores?

Así las cosas, siguiendo a Romero, esta crisis era una crisis de la ‘concepción moderna del mundo’, cuyo intelectualismo característico fue mostrándose simplemente inepto para dar cuenta de los grandes problemas e inquietudes de la especie humana en su existencia terrenal, ni menos para brindar confianza en el hombre, sus posibilidades y su destino. ¿Por qué entonces acudir a la filosofía? Con semejante trasfondo espiritual e ideológico, era comprensible que la humanidad acudiese *angustiada* a la filosofía en busca de esa *orientación general* que está implicada en las expresiones antes citadas de Kolakovski cuando la pregunta por el *sentido* flota en el ambiente. En tal sentido, resultaba muy

---

<sup>615</sup> 1970:211.

<sup>616</sup> *Ibíd.*

<sup>617</sup> Cf. Whitehead 1961:237. La cursiva es suya.

<sup>618</sup> Cf. Whitehead 1956:67-8.

significativa la admisión de que la crisis tenía un trasfondo filosófico, porque, de por sí, esto significaba admitir a qué nivel *real* estaba la explicación de lo que sucede, y, de paso, reformular el lugar de la filosofía en la *πόλις*, que, como *amante* de la verdad está bien, pero solo eso, como mera ‘amante’, sin posibilidad de traducir ese amor en *λόγος* o en *denuncia*. ¿Cómo pueden los políticos, por ejemplo, pretender solucionar una *crisis social* (de innegable trasfondo filosófico, como lo estamos viendo) expulsando del currículo educacional a la educación filosófica? ¿De qué tipo especial de ultimismos o teleologismos válidos *solo en apariencia* pueden estar seguramente premunidos los políticos y quienes dirigen la marcha social como para *zanjar* las cuestiones de razón práctica con total prescindencia de las correspondientes consideraciones teóricas? ¿Portadores de qué género de *dogmas*, o profetas que prenuncian cuál *dicha social* o cuál *paz perpetua* en la sociedad, son los políticos como para pretender dar por explicada, clarificada (e incluso resuelta) la problemática social presente y futura y tomar decisiones según sus ultimismos? Pregunto esto porque, como decía el sociólogo estadounidense Wright Mills, “la necesidad de acción los inclina a tomar las decisiones en sus manos, mientras que el hecho de que actúen como parte de grandes compañías o de otras organizaciones oscurece la identificación de la responsabilidad personal. Sus opiniones públicas y sus actos políticos son, en este sentido objetivo de la palabra, irresponsables: el corolario social de su irresponsabilidad es el hecho de que otros dependen de ellos y deben sufrir las consecuencias de su ignorancia y sus errores, sus engaños y sus motivos deformados”<sup>619</sup>.

#### **4.2.2. Los atributos del Jefe Espiritual**

“Planteada así la cuestión, salta a la vista que la interpretación romeriana no supone la inminencia del derrumbe ineluctable de nuestra cultura. Se descarta, pues, el pesimismo heroico que preconizaba Spengler y se insinúa que, perdido el equilibrio, el Occidente puede recobrarlo”, escribía

---

<sup>619</sup> 1973:227.



Rodríguez-Alcalá en 1956<sup>620</sup>. Si la crisis era crisis de una concepción del mundo, entonces será una crisis de *liderazgo*. Es decir, si la crisis tiene un trasfondo filosófico y espiritual en cuyo contexto y envoltura aparece la expresión ideológica hasta aquí descrita, entonces generará también una crisis de *liderazgo espiritual*, una situación en la que no se vislumbra una nueva dirección o un nuevo rumbo, si es preciso *superar* al del pasado. De ahí que esta crisis bien puede ser la indicación, como diría Romero, de que la humanidad se hallaba ante uno de los grandes cambios en la dirección de la marcha de Occidente, solo comparable a los tránsitos de la cultura antigua a la medieval y de esta a la moderna; con la diferencia, según Romero, en que, mientras que los antiguos más vivían que pensaban sus crisis, la del hombre actual, “(...) además de vivida dolorosamente, es sabida, ha pasado a ser para muchos un tema de meditación, un problema cuyos términos se procura concebir nítidamente y cuya solución se intenta vislumbrar”<sup>621</sup>, lo cual reviste de una envoltura más ideológica y filosófica a la crisis y hará más patente, en consecuencia, la necesidad de un *liderazgo*. Por ejemplo, esta crisis de la humanidad en el primer tercio del siglo XX exigía un liderazgo intelectual, la aparición de una figura capaz de erigirse en líder espiritual del momento, que haga ver a los humanos lo efímera de la situación presente pero que a la vez permitiese conocer mejor la naturaleza del hombre.

Sin embargo, ¿un ‘jefe’ en el ámbito de las ideas, del *libre* pensar? Aun cuando el nombre de *jefe espiritual* tenga alguna resonancia clerical, ¿qué justifica adoptarlo en lugar de uno simple como ‘líder’? Esto conlleva, ante todo, preguntar qué es un *jefe*. Si nos avenimos al diccionario, la idea de jefe como “superior de un cuerpo u oficio” delata un remanente *administrativo* en este concepto romeriano de *jefatura espiritual*. ¿Un ‘jefe’ en el ámbito del pensar? ¿No es el pensar un acto libre, de libre examen, de crítica *sin supuestos ni jefaturas*? ¿Cómo puede Romero reclamar en 1956 un ‘jefe espiritual’ para el pensamiento filosófico occidental al cual, nada más en 1953, en la primera edición de su folleto *Qué es*

---

<sup>620</sup> 1956:107.

<sup>621</sup> Íd.:77.

la filosofía, concebía como que es un saber sin supuestos, alcanzado por la reflexión crítica; que no es como la religión, que se somete a una autoridad; que, a diferencia de la religión, la filosofía no busca la ‘reverente supeditación’ ante una autoridad divina, sino que es meditación libérrima, investigación crítica, y que, si no es de este modo, entonces es filosofía a medias?<sup>622</sup> ¿Cómo compatibilizar este ‘libérrimo’ pensar o filosofar para luego pretender supeditarlo a la autoridad de un ‘jefe espiritual’? Y ¿cómo puede Romero en 1956 reclamar un ‘jefe espiritual’ y luego, en 1958, escribir de la filosofía que la problematicidad es otra de sus notas y que “uno de los rasgos privativos del filósofo es convertir en problema cualquier dato o motivo, y, sin perjuicio de esforzarse en obtener soluciones, esperar la proliferación problemática y fomentarla, dar por descontado que cada avance de la reflexión promoverá nuevos problemas”<sup>623</sup>? ¿No habrá en esta visión de un saber como la filosofía algún rescoldo *castrense*, pero en cuyo contenido, como diría Fichte, está expresada la clase de hombre que se es? En principio, la reclamación de un ‘jefe espiritual’ para el ámbito del pensamiento libre es la reclamación de una *autoridad suprafilosófica*, de alguien con un rango superior; de alguien que, al asumir el liderazgo en el plano de las ideas, sus ideas tendrán más peso que aquellas de sus seguidores, y cuya palabra constituirá todo un *programa* a seguir. En otras palabras, alguien que, en el fondo, acabe pensando por mí, que programe lo que yo debo repetir. Este ‘jefe’ ha de ser la cabeza pensante, la autoridad suprafilosófica *moral* que ha de pensar, mientras que los demás seremos *epígonos* que han de escucharle y seguir el sendero o la perspectiva trazada por él. Este, apelando a su espíritu de *universalidad*, es el sabio versado, el *magister* cuyo *dixit* ha de ser tomado y seguido militar y escolásticamente, en actitud de cumplido rendimiento, totalmente acrítica. Por ello, para el cotejo de estas ideas, conviene que, a continuación, exponamos cómo entiende Romero al ‘jefe espiritual’ y cuáles son sus atributos distintivos.

---

<sup>622</sup> Cf. Romero 1961c:15ss.

<sup>623</sup> 1958a:17.

En primer término, según Romero, el ‘jefe espiritual’ se caracteriza por la *universalidad* de su pensamiento, su discurso y su acción; puede, dice Romero, “(...) atender a cuestiones muy diversas y de cubrir con su influencia una zona muy vasta del paisaje cultural y social”<sup>624</sup>. En otras palabras, la ‘jefatura espiritual’ reclama la posesión de un *sistema teórico*, de una concepción general e integral del mundo. De ello se colige que el ‘jefe espiritual’ no restringe o limita su discurso a alguna particularidad de la realidad sociocultural, ni tal rango transige con el del *especialista* experto en algún dominio, cuyos intereses y ámbitos de acción suelen ser más circunscritos; o, en todo caso, en un momento de su evolución personal, podría suceder que dicho especialista trascienda los meros límites en los que solía enmarcarse y no agote sus posibilidades en ellos. Pero, según Romero, más ‘jefe espiritual’ que un mero ‘especialista’ puede llegar a ser el tipo intelectual que denomina *pensador*, “(...) esto es, un hombre cuya preocupación filosófica puede ceñirse o no, según los casos, al repertorio, por decirlo así, oficial o profesional de la filosofía”<sup>625</sup>; y no se restringirá, tampoco, a ser un simple “filósofo profesional”, porque “más que el puro filósofo encerrado en la temática clásica del filosofar, parece adecuado para convertirse en jefe (si concurren las otras condiciones) el tipo intelectual que suele denominarse el pensador, esto es, un hombre cuya preocupación filosófica puede ceñirse o no, según los casos, al repertorio, por decirlo así, oficial o profesional de la filosofía”<sup>626</sup>. Es decir, el ‘pensador’ es aquí puesto por encima del filósofo y superior en rango a este, y reunirá en sí atributos difícilmente adjudicables al simple filósofo profesional. Así, el ‘pensador’ tendrá una visión más universal que el filósofo, por lo que resulta sumamente importante remarcar aquí que la *universalidad* del discurso sustentará su correlato *práctico* en la cotidianeidad, ya que, como dice Romero, “una derivación, no constante pero frecuente, del pensamiento hacia la práctica, parece consustancial con la jefatura”<sup>627</sup>. Así las cosas, el horizonte

---

<sup>624</sup> 1960a:9.

<sup>625</sup> Íd.:10.

<sup>626</sup> Ibíd.

<sup>627</sup> Ibíd.

personal del *pensador* habrá de ser, pues, mucho más extenso que el de los habituales filósofos profesionales.

Pienso que este parecer es aporético en la medida que no se condice con la admisión del carácter precisamente *filosófico* de la crisis contemporánea, según habíamos revisado en el apartado anterior; porque, postular la existencia de un ‘jefe espiritual’ que no es o puede no ser un filósofo y que posee más jerarquía que este nos expone peligrosamente, de plano, a dejar abierta la irrupción de una aporía consistente en la postulación de que podría surgir un saber subyacente al ‘pensador’ de rango superior al filosófico, o que la filosofía, como experiencia de la *totalidad*, sea desplazada en rango epistémico por otra forma de saber; o, incluso, a la aporía adicional de que los atributos del ‘pensador’ reclamen un status epistémico de mayor jerarquía que los del filósofo, precisamente aquel personaje cuyo ‘saber’ Romero ha postulado desde 1934 como ‘normalizado’ socialmente y el filósofo, en esta lógica, pasa a ser tenido, desde entonces, como el *administrador oficial* del ‘saber universal’. ¿Cuál sería, entonces, el tal ‘saber universal’ a administrar oficialmente (académicamente) si cabe la posibilidad de que el ‘jefe espiritual’ postulado *pueda no ser* un filósofo? Adicionalmente, pienso que este parecer romeriano tampoco se condice con la concepción que en 1953 el propio Romero manejaba de la filosofía cuando decía que “entre los rasgos más comunes de la filosofía hallamos la aspiración a un saber último y total”<sup>628</sup>. ¿O es que, según la idea romeriana, podría haber otro ‘saber’ más ‘último y total’ que la propia filosofía? Es curioso todo esto, ya que, en 1952, en una conversación con el filósofo peruano Francisco Miró Quesada, Romero afirmó que “aquí nadie pretende ser el gran maestro cuyo pensamiento debe seguirse al pie de la letra”<sup>629</sup>. En esta conversación, señala Romero que en Europa los movimientos filosóficos generan a un líder que será el gran maestro, “(...) a veces tan sobresaliente, que aplasta a los

---

<sup>628</sup> 1961c:15.

<sup>629</sup> Cf. Miró Quesada, Francisco. “Reportaje a Francisco Romero”. En: Varios 1983:134.

discípulos”<sup>630</sup>, y la gran diferencia entre la filosofía europea y la nuestra<sup>631</sup> reside en que en América nadie pretende ser tal gran maestro<sup>632</sup>. Para Romero, como latinoamericanos que somos, incorporados a la cultura occidental, poseemos la misma filosofía que los europeos, pero nosotros, a diferencia de ellos, tenemos mayor amplitud de perspectiva<sup>633</sup>. Aquí no existe el espíritu sectario de escuela que sí existe en la filosofía europea<sup>634</sup>, y aquí tampoco hay el espíritu de ser gran maestro de una secta o escuela filosófica.

En segundo lugar, tenemos que el ‘jefe espiritual’, según Romero, debe poseer *autoridad moral*, esto es “(...) un prestigio personal que no puede cifrarse únicamente en la inteligencia y en el saber, aunque se los reconozca muy por encima de lo corriente en las mejores cabezas del tiempo, sino que requiere la consistencia moral y aun una cierta vocación innata por el mando”<sup>635</sup>. Nuevamente, el ‘jefe espiritual’ no ha de ser un simple intelectual ni alguien cuyo intelecto o saber estén *posicionados* por encima de los demás o le prefiguren como ‘superior’ al resto de las gentes, sino alguien con ascendiente *moral*. Este atributo es sumamente importante, por cuanto la autoridad del ‘jefe espiritual’ se cimentará en su estilo de vida *intachable*, de genuino *amor a la verdad*, con amplitud de horizonte ético y de una praxis capaz de avivar en sus contemporáneos el *ejemplo* a seguir. Esto es congruente con lo que Romero decía en 1958 del filósofo: “la dosis de verdad que a un filósofo le haya sido dado alcanzar será siempre un punto discutible. Pero si la verdad de sus nociones solo en parte depende de él, hay algo que sí depende de él en absoluto, y es la veracidad, la incorruptible voluntad de verdad, la ferviente proyección hacia la verdad con todas las energías del ánimo. Y esto, que es inseparable de la filosofía, es atributo del filósofo en cuanto filósofo y en cuanto hombre. No se puede ni imaginar siquiera una

---

<sup>630</sup> *Ibíd.*

<sup>631</sup> ¿Hay diferencia? ¿Hay una filosofía ‘nuestra’?

<sup>632</sup> ¿Ni Ortega, don Francisco?

<sup>633</sup> ¿Es esta la diferencia entre una filosofía ‘americana’ y una ‘europea’, ambas, empero, occidentales?

<sup>634</sup> *Op.Cit.*:133.

<sup>635</sup> *Ibíd.*

doctrina filosófica, por satisfactoria que exteriormente aparezca, por mucha que sea su congruencia lógica, que no se halle vivificada en su raíz por la adhesión personal del filósofo a sus puntos de vista, que no sea el producto de una experiencia íntima auténtica y veraz”<sup>636</sup>. El ‘jefe espiritual’, como el filósofo, deberá ser, pues, alguien capaz no solo de discursar de los valores, sino, sobre todo, de *encarnarlos*. Es clave fijar bien este atributo moral que, consecuentemente, también caracterizará (o deberá caracterizar) a la filosofía ‘normalizada’ en la sociedad y la cultura en nuestro continente, como postuló Romero.

En tercer lugar, estrechamente ligado al atributo anterior, está el de que el ‘jefe espiritual’ debe poseer capacidad de *actividad*, es decir “(...) la capacidad realizadora y la fortaleza para sobreponerse a los contrastes inevitables en una postura que tiene siempre algo de pública”<sup>637</sup>. ¿Qué significa esto? El ‘jefe espiritual’, de acuerdo con lo anterior, debe tener capacidad de impulsar acciones en favor del fomento del espíritu, de los valores, de la cultura, del intelecto. Poseedor de una concepción general y de autoridad moral, tiene lo necesario como para ser un adelantado o vanguardia espiritual, un *promotor cultural*, un empeñoso de la cultura, que sabe “(...) crear las condiciones para que la vida espiritual florezca, los que impulsan planeadamente (sic) las ciencias y las artes, posibilitando el esfuerzo ajeno”<sup>638</sup>. Empero, si bien hace esto, el ‘jefe espiritual’ va más allá, “(...) porque cumple una función magistral, de inspiración y orientación, que afecta a los contenidos de la vida del espíritu, y no meramente a su movilización y organización, que es el principal trabajo del mero político de la cultura”, sentencia Romero<sup>639</sup>. El ‘jefe espiritual’ no es un burócrata de la cultura; en esta concepción, es, más bien, una autoridad con suficiente presencia *actual* para influir positivamente en el proceso de ‘normalización’ filosófica como entronización de la filosofía en una cultura que así quedará sustentada

---

<sup>636</sup> 1958a:38.

<sup>637</sup> *Ibíd.*

<sup>638</sup> *Íd.*:11.

<sup>639</sup> *Ibíd.*

en el fomento social de una ciudadanía reflexiva y de una cotidianeidad impregnada de *eticidad*. Hace, pues, definitivamente, que la filosofía cumpla una función netamente *educadora* en el orden sociocultural.

En cuarto y último lugar, el otro atributo del ‘jefe espiritual’ consiste, según Romero, en que posee un *espíritu reformador*, esto es aviva “(...) la invitación reiterada a que se adopte una actitud distinta de la vigente, la aportación de elementos nuevos. Estos elementos pueden tener su origen en la creación personal del jefe o ser tomados por él de una cultura superior a la de su país en ese instante, o tener (y acaso sea lo más frecuente) un origen mixto, en parte de creación original y en parte de oportuna importación”<sup>640</sup>. Arguye Romero que “los grandes jefes espirituales han promovido siempre una especie de renacimiento en la vida espiritual, una revitalización y con frecuencia un cambio en la orientación. Con ellos se da la impresión de un comienzo, de que se inicia la marcha o se la reanuda después de larga detención, con un nuevo sentido, hacia horizontes más despejados”<sup>641</sup>, lo que implica un rol sumamente decisivo que se atribuye aquí al ‘jefe espiritual’ en el esquema romeriano. La ‘jefatura espiritual’ es, para Romero, una *función social*; no es una tarea para ser cumplida en la soledad, sino que, dice, “consiste en una acción forzosamente engarzada en un contorno vivo y que carece de sentido si su articulación y repercusión en ese contorno”<sup>642</sup>. Esto es, el ‘jefe espiritual’ es jefe *para* la época, como Ortega y Croce, y como tantos otros.

El ‘jefe espiritual’, en esta concepción, es una autoridad moral premunida de una suerte de *ecumenismo filosófico* capaz de fomentar una integración cultural que movilice el cambio ideológico y espiritual como una forma de cambio cultural y a este, finalmente, como una forma de cambio social. En otras palabras, el ‘jefe espiritual’ romeriano es un *sabio* con ascendiente moral capaz no solo de

---

<sup>640</sup> *Ibíd.*

<sup>641</sup> *Íd.*:11-2

<sup>642</sup> *Íd.*:12.

proponer nuevos objetivos o rumbos, sino también de vislumbrar nuevos aportes, nuevas propuestas, integrando préstamos culturales con creaciones propias. Adicionalmente, a esta integración sociocultural se suma también la de los *actantes filosóficos*, los filósofos como ‘administradores’ oficiales de un saber que, aunque anclado en las cuatro paredes de la Academia alegando pretensión de *universalidad*, admite también la posibilidad y necesidad de su irradiación y libre circulación en el conjunto sociocultural. En este sentido, pienso que el examen de esta integración de los actantes, a la que Romero también se ha referido con otras palabras al caracterizar la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, se ve hoy enriquecido con la perspectiva señalada por Randall Collins para la creación de *redes intelectuales* que fomentan el cambio intelectual.

#### 4.2.3. *¿Nostalgia fichteana?*

Vistas las cosas de esta manera, el ‘jefe espiritual’ romeriano es, en sentido estricto, una autoridad, un *sabio*, muy en el sentido fichteano del término. ¿Por qué? Conviene primero que recordemos aquí, aunque sea brevemente, al ideal fichteano del *sabio*<sup>643</sup>. En primer lugar, ¿de dónde le viene esta autoridad al ‘sabio’? Su saber no tiene que ver con el mundo fáctico, sino con el Absoluto. Este ‘sabio’ *obtendrá* su sabiduría, ante todo, por medio de una suerte de *rompimiento* con ese mundo de la experiencia, pero luego será capaz de ‘recuperar’ y penetrar ese mundo inmediato, impregnándolo de tal sabiduría. Este *sabio* no ha de ser un mero doctrinero sino, en cierto modo, *portavoz* del Absoluto (Dios), de la idea divina, de aquello que sirve de fundamento para la manifestación natural del mundo sensible. “Todo el mundo sensible, con todas sus relaciones y determinaciones, y en particular la vida del hombre en este mundo sensible, no es en modo alguno en sí y en verdad y de hecho aquello como lo cual se manifiestan al sentido natural y no formado del hombre; sino que algo superior y oculto es lo que

---

<sup>643</sup> Como se sabe, Fichte, en 1805, impartió unas conferencias sobre el concepto de ‘sabio’, las mismas que publicó al año siguiente, urgido a rendir cuentas al gobierno prusiano sobre sus actividades académicas en la universidad de Erlangen. Estas conferencias forman parte de las que él autodenominó sus ‘exposiciones populares’.



meramente yace a la base de la manifestación natural”, dice Fichte<sup>644</sup>. En efecto, a este mundo sensible subyace la idea divina, la verdad, a la cual el sabio ascenderá ‘desde’ dicho *mundo sensible*, pero al cual habrá de retornar para *iluminarlo*, darle sentido. El ascenso a esa idea divina será posible porque, como indica Fichte, “una parte determinada del contenido de esta idea divina del mundo es accesible y comprensible para la reflexión educada y, bajo la guía de este concepto, debe configurarse mediante la acción libre de los hombres en el mundo sensible y exponerse en él”<sup>645</sup>. Si entre los humanos hay quienes alcanzasen el conocimiento de esta idea, entonces esos hombres serían la sede de una vida superior y más espiritual en el mundo, y su misma existencia terrenal, una especie de *prefiguración* de aquella idea divina. Además, el efecto de este ‘sabio’ en el mundo habrá de ser doble; por un lado, propiciará que los humanos *conozcan* aquella idea divina, y, por otro lado, que la forma de vida del ‘sabio’ *exponga* a la idea divina y dé testimonio de ella. Es decir, se generará una sabiduría de carácter y fundamento *teológico* con un doble contenido, a la vez *dogmático* y *moral*.

Esta tesis es fundamental porque, sin duda, acarrea importantes consecuencias para el plano *educacional*, importantísimas, por lo demás, en el pensamiento general fichteano. Como aclara nuestro autor, “(...) toda la educación y formación que una época llama formación sabia es exclusivamente el medio para conducir al conocimiento de la parte cognoscible de la idea divina, y tiene valor exclusivamente en la medida en que en efecto deviene este medio y alcanza su fin”<sup>646</sup>. En consecuencia, agrega, “(...) para nosotros vale como sabio únicamente aquel que ha llegado efectivamente al conocimiento de la idea a través de la formación sabia de la época, o que al menos tiende de un modo vivo y enérgico a llegar a ella”<sup>647</sup>. Una vez más, esta sabiduría no proviene del mundo fáctico pero sí

---

<sup>644</sup> Cf. Fichte 1998:7.

<sup>645</sup> *Ibíd.*

<sup>646</sup> *Op.Cit.*:8.

<sup>647</sup> *Íd.*:9.

habrá de *descender* a él mediante la enseñanza o el testimonio de su propia vida, lo cual, en buena cuenta, remite al tema *educacional*. El sabio, si lo es, lo es para la *praxis*.

En esta dirección, si nos atenemos al plano etimológico, la filosofía, desde sus inicios, fue concebida como ‘amor a la sabiduría’: así lo expresan las raíces que conforman esa palabra. Esto significa que lo que se ‘ama’ es ‘saber’, de donde la *razón* para vivir consiste en ‘ser sabio’, o, mejor, en *vivir para la verdad*. ¿Y qué es la verdad? Si durante siglos esta tal ‘verdad’ ha sido entendida como ‘verdad divina’ o ‘verdad proveniente de Lo Alto’, entonces la filosofía también ha sido entendida así: como una suerte de ‘itinerario de la mente hacia Dios’, de modo que ‘filosofar’, *strictissimo sensu*, sería el vehículo que anexa lo que sucede en este mundo (natural) con el sobrenatural. Este hecho es importante de ser señalado, por cuanto habrá de erigirse en el marco ideológico bajo cuya admonición habrá de producirse el proceso de *institucionalización* de la filosofía entendido como la inserción de la filosofía en la institución universitaria para legitimar el filosofar en ella hecho, legitimarlo en la medida que sea conforme y concordante con la ‘divina sabiduría’ a la que se refiere Fichte. Si esta tesis es válida, entonces sería correcto afirmar que vela, de suyo, una contradicción entre el filosofar en tanto que libre examen y la institución académica en la que anida y bajo cuyo *marco* habrá de constreñirse dicho filosofar; el cual, por lo demás, se llevará a cabo bajo el patrocinio y manto protector del aparato estatal. Lo mismo puede deducirse con respecto a la enseñanza de esta ‘filosofía’ así entendida.

Así las cosas, Fichte no se anda con rodeos ni escatima conceptos. Para él, esta *sabiduría* es *filosofía*. “Con la respuesta a esta mera pregunta por el qué, el conocimiento filosófico, que es sin duda el que aquí pretendemos, no queda en modo alguno satisfecho; la filosofía pregunta, aún más allá, por el cómo, y en sentido estricto exclusivamente por este, como aquello que, en cualquier caso, trae consigo el qué”, escribe<sup>648</sup>. Entonces, el conocimiento filosófico no es fáctico sino que atiende a lo que subyace a esto; y quien lo encarna, ¿cómo se constituye en sabio y cómo se mantiene como tal? “Respondo

---

<sup>648</sup> Op.Cit.:11.

brevemente: merced al amor a la idea que en él vive, que constituye su personalidad y se disuelve en sí mismo”, dice Fichte<sup>649</sup>. Por consiguiente, ya, a estas alturas de nuestro examen, queda suficientemente claro lo que para Fichte constituye el sabio: una suerte de *mensajero* divino, alguien que con su sabiduría se tornará en *primicia* (de ‘verdad’=*salvación*) para todo el género humano, sin menoscabo de su condición de *humano*. Precisamente por ello es que Schopenhauer recusaba frontalmente a una filosofía de universidad como esta, que buscaba concordar y aparearse con la religión oficial y con el destino final del individuo, en el marco de un Estado que, como condición de posibilidad para institucionalizarse y legitimarse como sabiduría, le exigirá *lealtad*, es decir, alinearse y concordarse con la religión oficial por aquel auspiciada. Así, pues, la doctrina filosófica sigue siendo, ante todo, una doctrina *divina*, con carácter *teológico*, y el filósofo, el *sabio*, un vocero *celestial*.

Es preciso recordar aquí que Romero había firmado un papel, en 1947, en el cual comparaba a Fichte con el Quijote, y decía que “así como don Quijote finge los adversarios que necesita para probar la fuerza de su brazo, así el Yo de Fichte crea el mundo que le servirá para realizarse en cuanto ímpetu y acción”<sup>650</sup>; y, al final de dicho escrito, agrega, en tono crítico, que “Don Quijote reniega al final de sus locuras, y la filosofía de nuestro tiempo, cada vez más distante del orgulloso idealismo fichteano, emplea sus mejores fuerzas en conciliar el idealismo con el realismo, en descubrir un camino intermedio entre los dos. De cualquier modo, Don Quijote y Fichte quedan hermanados como la afirmación pareja, en lenguajes muy diferentes, de la autarquía del principio espiritual; como un símbolo doble y supremo de la soberanía y la libertad del alma”<sup>651</sup>. Vale decir, Romero sentía que era extrema la posición de Fichte, pero, pese a ello, me parece que hay afinidad entre la postura de Romero y la de Fichte, como también lo ha sugerido el profesor Adolfo P. Carpio, quien afirma que “(...) quizás no sea tanta la

---

<sup>649</sup> Íd.:12.

<sup>650</sup> 1958b:54.

<sup>651</sup> Íd.:57.

diferencia entre Romero y Fichte: hasta nos atreveríamos a afirmar (...) una coincidencia de fondo”<sup>652</sup>. Para Carpio, la vida misma de Romero fue un *testimonio* de aquella frase fichteana según la cual “qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es (...)”<sup>653</sup>. A continuación, Carpio se pregunta si no se da cierta similitud entre el Yo absoluto, que es pura acción, y aquello que según Romero constituye el fondo o el ser de la realidad, el trascender<sup>654</sup>, y responde al respecto que “el espíritu “no es sino vida en la trascendencia”, el acto espiritual es absolutamente trascendente, son fórmulas de Romero que se aplican perfectamente al Yo absoluto (fichteano)”<sup>655</sup>.

Me parece clara la coincidencia entre la idea romeriana de trascendencia y la noción fichteana de Absoluto, porque Romero dice que el sujeto fichteano no solo es pura acción, trascendencia pura en sus actos, sino que produce el mundo, el no-yo, en un inconsciente salir de sí, y es notorio el parentesco ético que hay entre ambas concepciones, teniendo como trasfondo la razón práctica kantiana. Aun con todo, el profesor Jacobo Kogan decía, por su parte, que “en el caso de Francisco Romero, la sabiduría de su construcción doctrinaria es indiscutible, pero además se salvó de la especulación extrema porque arraigó su pensamiento en una intuición que ninguna teoría científica o histórica podría justificar, sino que brota de la facultad de ascender a lo genial. Así cuando afirma, dentro de su concepción de espíritu absoluto, que la esencia del hombre radica en una chispa divina”<sup>656</sup>. De acuerdo; Romero asciende con su teoría del hombre a una visión más ética de este, en donde aquellas intuiciones eran también, kantianamente, vivencias *éticas*, emanaciones existenciales de una cotidianidad en la cual el hombre se desenvuelve como *pensador*. Por ello, para reafirmar nuestra tesis, Kogan agrega que “en Francisco Romero vida y doctrina tenían su fuente unitaria en su ser íntimo, en una eticidad esencial que informaba tanto su vida como su filosofía: era la afirmación de los valores éticos como actitud

---

<sup>652</sup> 2001:190.

<sup>653</sup> Cf. Fichte 1964:47.

<sup>654</sup> *Ibíd.*

<sup>655</sup> *Íd.*:190-1. Las comillas son suyas y el paréntesis es aclaratorio y es mío.

<sup>656</sup> 2001:251.

supremamente elevada, más allá aun de la postura teórica, a la cual se puede integrar”<sup>657</sup>. Esta *coherencia* entre vida y doctrina es un rasgo tan trascendental en la vida intelectual de Romero, que se torna ella misma en una característica esencial de la filosofía en proceso de ‘normalización’, por un lado, y, por otro, significa que Romero mismo se yergue como un *normalizador* –en todo el rigor semántico del término- y no un simple ‘verificador externo o neutral’ de dicho fenómeno.

De lo expuesto hasta aquí puede colegirse que el ‘jefe espiritual’ del que nos habla Romero tiene análogas prerrogativas a las de este ‘sabio’ fichteano. No podría, en principio, ejercer su ‘jefatura espiritual’ o liderazgo sin *sabiduría*, y una que no puede originarse en este ‘mundo de la vida’, lleno de contingencias de diversa índole. Esa *sabiduría*, que es la fuente de su autoridad a un tiempo moral e intelectual, esto es como *conocimiento* y como *forma de vida*, no estará cimentada en lo efímero; pero, con la observación final de que, esté o no fundado el mundo de lo fáctico en la idea divina, la doctrina del *sabio* tiene la marca de lo *trascendente*, invada o no tanto el sentido común como la experiencia cotidiana y posee un remate *moral* dado que con la razón práctica se constató el estado *crítico* de la vida y lo difícil de la situación vivida.

### 4.3. *¿Por qué Ortega Jefe Espiritual?*

Ahora bien; según Romero, ¿cuánto de lo anterior corresponde a la influencia de Ortega y Gasset? En 1956, nuestro autor sentenciaba que ese liderazgo espiritual mencionado debía recaer en Ortega. Ha sido tan grande el entusiasmo de Romero por la influencia de Ortega en las ideas y el espíritu hispanoamericano que le llevó a proclamar su asunción como ‘jefe espiritual’<sup>658</sup>: “creo que se podría señalar algunos rasgos indispensables en los que de alguna manera la ejercen, condiciones sin las cuales la jefatura no existe. Innecesario parece puntualizar que todos estos rasgos coinciden en Ortega y

---

<sup>657</sup> *Ibíd.*

<sup>658</sup> Un entusiasmo similar (¿exceso?) ha movido al ya citado Medin, en un estudio comparativo entre Ortega y Leopoldo Zea (1998:7ss), a atribuir ese mismo rango de ‘jefe espiritual’ en Latinoamérica, como cosa ‘evidente’, a Zea. No estoy muy seguro de eso, pero es algo sobre lo que no puedo pronunciarme aquí.

contribuyen a definir su personalidad y su acción”, escribía Romero<sup>659</sup>; aun cuando Ortega no se había pronunciado públicamente sobre asuntos claves para la humanidad contemporánea, como la Guerra Civil española o la Segunda Guerra Mundial. Además, es curioso que Romero asigne este rango de ‘jefe espiritual’ a Ortega, quien, al decir de Molinuevo, proviene de una generación *desorientada*: “la generación a la que pertenece Ortega” —escribe Molinuevo— “viene determinada por la circunstancia temporal y espacial. Es una generación europea (Wittgenstein, Heidegger, Benjamin, Adorno...) que tiene en común el que el drama que es toda vida acaba esta vez en tragedia. El drama peculiar consiste en que se trata de una generación educada en los valores de un siglo (XIX), y que tiene que vivir en otro, el XX, que se les aparece como completamente distinto. Es una generación vitalmente desorientada, que necesita de forma acuciante adivinar y trazar el mapa del siglo XX. La conciencia epocal, la necesidad de vivir el presente en presente, es una de sus características más acusadas”<sup>660</sup>. ¿Cómo, entonces, podía ser guía espiritual de la humanidad occidental alguien que provenía de una generación así? ¿Cómo podía ‘orientar’ un ‘desorientado’? ¿Por qué, pues, Ortega?

Si había alguien que reunía todos los merecimientos para ser considerado ese ‘jefe espiritual’ que la envergadura mundial de la crisis contemporánea reclamaba, era, según Romero, José Ortega y Gasset. Ya mostré en una sección anterior lo controvertida que terminó siendo la presencia de Ortega en la Argentina, la polvareda que levantó y la polarización que generó entre los intelectuales argentinos su apreciación de la idiosincrasia y el espíritu de los argentinos. Romero simpatizaba con Ortega y esta catapultada al rango de ‘jefe espiritual’ (de un mundo en crisis) así lo refleja. Y el escrito de Romero referido al tema de la ‘jefe espiritual’ apareció en una época en que todavía no se habían calmado aquellas aguas. Pero Ortega, al decir de Romero, ha producido un *sistema filosófico*, vale decir, “(...) una tarea múltiple, un pensamiento repartido en innúmeros problemas intelectuales, estéticos, políticos;

---

<sup>659</sup> 1960a:9.

<sup>660</sup> 1997a:96.

una acción personal de intensa y prolongada vigencia, y una incansable preocupación por los más vivos e inmediatos intereses de la cultura, manifestada en abundantes empresas y quehaceres”<sup>661</sup>, lo cual le caracteriza como una personalidad de renombre y trascendencia mundial, que, a diferencia de otros pensadores importantes, como Croce, por ejemplo, el radio de su influencia espiritual e intelectual no se constreñía a tan solo la esfera nacional, sino que se ofrece con talla mundial. ¿Cómo nombrar a una personalidad de este tipo, que ha desempeñado tales papeles? Se le puede denominar *jefe espiritual*, dice Romero, y no es solo un ‘jefe intelectual’ “(...) porque su irradiación va mucho más allá de lo que ceñidamente toca al intelecto”<sup>662</sup>; es decir, se trata de un personaje que posee gran *autoridad moral* y atributos sobresalientes de ejemplo mundial intachable para generaciones íntegras en toda una época. Y este ‘jefe espiritual’ posee los atributos que antes he reseñado y comentado.

¿Por qué Ortega debía ser el ‘jefe espiritual’ contemporáneo? “He calificado de espiritual su jefatura –no solo de filosófica, no solo de intelectual- porque durante un lapso se extendió por todo el ámbito de la vida del espíritu y dejó en ella una huella profunda”, contesta Romero<sup>663</sup>. ¿Cuál fue ese *lapso*? ¿Por qué habla Romero en pretérito? ¿Está implícitamente refiriéndose a las controversias y desilusiones que causó en muchos argentinos de la época el silencio (de los dioses) que Ortega mantuvo sobre la Guerra Civil española o la Segunda Guerra Mundial? ¿Está Romero *aceptando* que Ortega solo *fue* ‘jefe espiritual’ ‘durante un lapso’, el lapso que duró su connubio espiritual (e intelectual) con los argentinos? Para Romero, ningún otro hombre influyó tanto en España como en el resto de Europa como el Ortega que regresó a España tras su estancia en Alemania y su contacto con las grandes corrientes ideológicas de mayor influencia en el momento. “Su tarea como filósofo en España posiblemente no tiene parangón con la realizada por hombre alguno en cualquier otro país”, explica Romero<sup>664</sup>; pero ese

---

<sup>661</sup> Íd.:7-8.

<sup>662</sup> Íd.:9.

<sup>663</sup> Íd.:28.

<sup>664</sup> Íd.:21.

era el joven Ortega, un Ortega recién regresado de Alemania, con nuevas luces filosóficas. Ortega resucitó a la agónica filosofía española y “(...) no solo asume la dirección del movimiento filosófico, sino que llena con su palabra y con su acción la escena entera”<sup>665</sup> y además “no era un profesor más, ni siquiera un filósofo más, sino el agente operante y responsable de la conciencia filosófica en aquel sitio y en aquel momento”<sup>666</sup>. Según Romero, acaso España no ha producido una mente filosófica más completa y poderosa, al extremo que Ortega, dice, “(...) es, filosóficamente, mucho más que un “filósofo”. Es “la filosofía””<sup>667</sup>. Mejor dicho, todas las cualidades del ‘jefe espiritual’ que hemos estudiado más atrás son cualidades *de Ortega*, y Romero parece haberlas abstraído a partir del ejemplo de este.

Hay que destacar, entre los atributos ya mencionados del ‘jefe espiritual’, el que lo presenta como un *avivador de la cultura*. En efecto, el ‘jefe espiritual’ se caracteriza, como vimos, por mostrar una gran preocupación por la producción, creación y difusión cultural entre sus contemporáneos: “(...) pasea la mirada por el panorama de la cultura circundante, lo enjuicia en nombre de la pulcritud, de la autenticidad, del rigor”, anota Romero<sup>668</sup>. El ‘jefe espiritual’ esparce la cultura por doquier; es el gran informador, como fue el caso de Ortega, quien, “en lecciones y conferencias, en artículos que se recogerán luego en libros o esperarán en las páginas de diarios y revistas, da a conocer lo más fresco y reciente, a veces con leves toques que son como llamadas de atención, con ese excepcional poder suyo de selección y de iluminación”<sup>669</sup>, para lo cual ha invertido largas horas de preparación intelectual. El mejor ejemplo de lo que puede hacer el ‘jefe espiritual’ por la difusión de la cultura, como lo hizo Ortega, lo constituye la *revista de Occidente*, una editorial y una revista con el mismo nombre fundadas por Ortega y desde la cual y con la cual dio un gran impulso a la difusión cultural, mostrando cómo un

---

<sup>665</sup> *Ibíd.*

<sup>666</sup> *Ibíd.*

<sup>667</sup> *Íd.*:22. Las comillas son suyas.

<sup>668</sup> *Íd.*:23.

<sup>669</sup> *Íd.*:23-4.



‘jefe espiritual’, como quería Romero, es capaz de polarizar las voluntades en torno a un mismo y único objetivo. No hay que olvidar que Ortega representó en España, más que un mero filósofo o pensador de talla, *toda una corriente o fuente discipular*, con una gran cantidad de jóvenes filósofos seguidores, que podían expandir el radio de influencia espiritual del ‘jefe’. La labor de la *Revista de Occidente*, incluida la revista, constituye una prueba de ello; para Romero, esta labor de Ortega en la *Revista de Occidente* fue uno de sus principales instrumentos en el desempeño de su función como ‘jefe espiritual’, que le facilitó su consolidación como tal. Por ello, Romero afirma que “esta jefatura, ejercida durante años predominantemente mediante las ideas, se acompañó después, en la crisis del régimen monárquico español, de una militancia cívica que se extendió a la primera fase de la República. El puesto central de Ortega durante aquellos años parece indiscutible”<sup>670</sup>.

Aun con todo y propuesta de ‘jefatura espiritual’, Ortega, al mismo tiempo que generó efectivamente una gran influencia espiritual e intelectual entre sus contemporáneos, suscitó grandes controversias y desilusiones, sobre todo en Argentina; por eso, Romero decía –en el papel que he seguido hasta aquí– que “por la índole especial de su pensamiento y de su acción, la personalidad de Ortega solo llegará a destacarse con un contorno sólido y definido cuando muchos hayan dicho sobre él su palabra, cuando las apreciaciones diversas y aun contradictorias se compensen y se integren, y entre las alabanzas, los esfuerzos de comprensión, las críticas justificadas y las injustificadas y aun los ocasionales dicterios, se vaya configurando una imagen cierta del hombre y de la obra, y una valoración imparcial y justa de uno y otra”<sup>671</sup>. Medin, empero, advierte que “numerosos y prominentes intelectuales latinoamericanos respondieron a la muerte de Ortega en 1955 con la publicación de artículos y ediciones especiales de diversas e importantes revistas, haciendo público el reconocimiento a la obra del maestro español y de su contribución a la cultura latinoamericana. Lo más granado de los intelectuales

---

<sup>670</sup> Íd.:27.

<sup>671</sup> 1960a:7.

latinoamericanos expresó este agradecido reconocimiento”<sup>672</sup>; lo cual, a su parecer, “(...) podría ser considerado como expresión del reconocimiento de lo que Francisco Romero denominó tan certeramente como su “jefatura espiritual””<sup>673</sup>. Medin, al igual que otros, objeta que Romero, en su papel sobre la ‘jefatura espiritual’, se refiere al contexto exclusivamente español (o europeo) pero no al hispanoamericano. Empero, ¿de qué *universalidad* del pensamiento y del discurso del ‘jefe espiritual’ podría hablar Romero refiriéndose únicamente a la *circunstancia* española? Es cierto que no lo ha dicho Romero expresamente, pero quizá haya asumido *tácitamente* que Latinoamérica quedó ya incorporada a la cultura occidental de modo irreversible y, en consecuencia, aquella ‘jefatura espiritual’ también debía corresponderle.

Ya hemos visto que, cuando Ortega visitó Argentina en 1916, llegó enarbolando las banderas de una ciencia nueva, contraria a la sustentada por el positivismo de influencia continental, capaz de impulsar una transformación del pensamiento y la cultura argentina y también latinoamericana. La raíz de este hecho reside en que, al principio, Ortega pertenecía a un universo cultural cuyo centro era París y en cuyo contexto, como dice el profesor Cacho, “(...) cobra cuerpo, en el cambio de siglo, la figura prototípica del intelectual, como una persona ilustrada, de dedicación preferentemente humanística, comprometida existencialmente con los destinos de su país”<sup>674</sup>, esto es, un contexto ideológicamente tributario de la Ilustración. Si bien aquí van germinando los insumos indispensables como condición de posibilidad de una posterior ‘jefatura espiritual’, no se puede obviar que esto, a su vez, respondía a una influencia o trasfondo alemán, porque, como apunta Cacho, “la superioridad del sistema universitario alemán, orientado hacia el cultivo de la ciencia, era aceptada en nuestra área cultural como una verdad inconclusa, propagada por fuentes francesas (...)”<sup>675</sup>, para luego agregar que “si Francia, aquejada desde

---

<sup>672</sup> 1994:217.

<sup>673</sup> *Ibíd.* Las comillas son suyas.

<sup>674</sup> 1997:151.

<sup>675</sup> *Íd.*:152.

1870 de un complejo de inferioridad histórica, señalaba hacia Alemania como norte de la ciencia, y hacia el Reino Unido como modelo de la política (...) no propuso en cambio, sobre la figura recién redefinida del intelectual, otro escenario que el suyo propio, el parisino, donde cuantas contradicciones pudieran aquejar al hombre moderno venían siendo objeto de una soberbia dramatización”<sup>676</sup>.

Al cóctel anterior hay que agregar la derrota colonial española de 1898 contra Estados Unidos, todo lo cual estimuló a Ortega, como relata Cacho, a “(...) dotar de una extrema radicalidad la que consideraba tarea primordial de los intelectuales de su generación: crear, a la vuelta de los años de estudio fuera de España que bastantes de ellos habían emprendido, un clima científico, que sirviese de base sustentadora a una transformación espiritual colectiva. La tarea hercúlea que Ortega echaba sobre los hombros de sus coetáneos no se limitaba a proponerse, persona a persona, una más alta cualificación profesional, sino que pretendía brindar a la sociedad española del momento un fundamento filosófico, obligadamente de orientación idealista, que permitiese en un futuro reconciliar la tendencia científica moderna con la cultura ancestral de nuestro pueblo; o, lo que es lo mismo, alumbrar un nuevo patriotismo, superador del paleo-nacionalismo español que venía comprometiendo gravemente cuantos intentos modernizadores llevaba a cabo la minoría liberal”<sup>677</sup>, precisamente aquellos sectores liberales que después, con Giner de los Ríos y otros a la cabeza, darían lugar a la famosa *Institución Libre de Enseñanza* que, en mi opinión, contribuyó también al proceso de ‘normalización’ filosófica en Latinoamérica.

En este contexto, no deja de haber un cierto trasfondo *mesiánico* cuando Ortega escribía a su novia que dos talentos, el de Unamuno y el suyo, habían nacido para España. En la búsqueda de crear estas nuevas corrientes, de plano, esta suerte de *mesianismo* configuraba ya un compromiso público de Ortega que implicaba, además, la estructuración de redes intelectuales, “(...) a la vez que con sus

---

<sup>676</sup> Íd.:153.

<sup>677</sup> Ibíd.

coetáneos, con quienes tenían diez o quince años más, miembros de la generación finisecular, y, pasado el tiempo, con quienes, más jóvenes que él en un tramo semejante de edad, se relacionaron de alguna forma con el imperio cultural que Ortega creó y mantuvo durante largos años”, según comenta Cacho<sup>678</sup>.

Así fue estructurándose un liderazgo en Ortega de tal modo que más tarde Romero le llamará ‘jefe espiritual’. Como agrega Cacho, “para llegar a ser un líder auténticamente intergeneracional, una personalidad intelectual tiene forzosamente que haber llegado a desempeñar las tres funciones a las que acabamos de aludir: conformar la generación propia, dotándola de un ideal público; captar a la inmediatamente anterior, para que se sume de alguna manera a ese ideal colectivo; y, llegado el momento, seducir a la generación emergente con tal de que continúe, sin más revisiones que las estrictamente indispensables, la propuesta recibida de sus ancestros intelectuales”. Esta trilogía, que según Cacho es requisito para el establecimiento de un liderazgo como el de la ‘jefatura espiritual’, hunde sus raíces, como vimos, en el siglo XIX, aun cuando no fue este, empero, un siglo en el que reine el más absoluto e incontenible *librepensamiento*, al menos, como lo ha sido posteriormente, con todo lo que ello representa de cuestionamiento y autonomía radical<sup>679</sup>. *In illo tempore*, la filosofía no es entendida más como una *forma de vida* que como una actividad *intelectual* de corte académico; primero, como una búsqueda *conventual* de la sabiduría, y luego, como la búsqueda de una sabiduría *catedrática, de escritorio*, lo cual, en términos fichteanos, exige el *sometimiento* a un líder, a un *sabio*, un ‘jefe espiritual’, y, en términos romerianos, una suerte de *luz* que oriente e ‘ilumine’ la noche de nuestra cotidianeidad, y nos señale un *derrotero*, cual ‘ovejas descarriadas’. No se debe olvidar que, según Romero, el ‘jefe espiritual’ es un líder en una época, alguien magnánimo que, colocado por encima de

---

<sup>678</sup> Íd.:155.

<sup>679</sup> Para el caso de Fichte, se especula con sus probables vínculos con la masonería (Cf. De la Llosa 2003:152).

todos, posee un don especial y una autoridad sin par para señalar rumbos, abrir horizontes, delimitar proyectos históricos, y que hará su aparición según lo exija la circunstancia histórica.

Según Cacho, hacia 1910 Ortega pudo dar por conseguido aquel liderazgo sobre los de su propia generación. Para esa fecha, se había granjeado el respeto, el cual es más difícil de inspirar que la admiración, según Ramón Pérez de Ayala. Creo que no podía ser de otro modo con alguien que, como Ortega, había empezado, según Cacho, a esparcir la idea “(...) de que la modernización del país pasaba por la creación de un denso clima científico, nuevo cuerno de la abundancia cuyos benéficos efectos se derramarían después sobre la mentalidad y la conducta del pueblo español”<sup>680</sup>. Recuerde el lector que este fue, como ya nos lo recordaba Zea más atrás, el mismo discurso que Ortega llevó a la Argentina en 1916, discurso que resultó muy revulsivo para los académicos argentinos de esa época mas no para el resto de la cultura argentina, como ya nos lo explicó Medin en su momento. Seguramente, el impacto novedoso que debieron haber causado aquellas primeras conferencias de Ortega en la Argentina, generaron o más escepticismo cerrado y conservador, o una actitud intelectualmente más abierta y liberal. Como dice Cacho, “aparte de los nuevos clásicos y de las nuevas maneras de hacer Filosofía que dio a conocer entre los estudiosos, la vitalidad entusiasta de sus planteamientos reveló a un público culto mucho más amplio facetas insospechadas de una España joven y dinámica, en vivo contraste con las limitaciones de sobra conocidas que presentaba su vida política, empantanada en un artificial y ya anticuado turno de partidos”<sup>681</sup>.

Esta experiencia histórica de la Argentina con Ortega enfatiza cómo se puede formar una mentalidad científica en las personas. Esta es la razón por la que creo que Ortega y sus viajes a la Argentina influyeron positivamente en el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica: porque, siendo propiamente un ‘jefe espiritual’, la labor *pro cultural* que desarrolló se erigió en una

---

<sup>680</sup> Íd.:157.

<sup>681</sup> Íd.:158.

notable fuente de inspiración para muchos y, de manera particular, para un pensador que, como Francisco Romero, más tarde trataría de *imitar* ese ejemplo o desplegar uno de similares proporciones y características *panamericanas*; lo cual, de facto, le convierte en un *normalizador* efectivo (y eficiente) de la filosofía en Latinoamérica, no reduciéndose a ser un mero ‘diagnosticador’ del dicho proceso de ‘normalización’ ni un simple ‘fundador’ que ‘funda’ algo y hasta allí nomás.

Aun cuando fue grande la labor *difusora* de Ortega entre los argentinos, y el haber, como dije antes, causado impacto inclusive en algunas minorías cultas al principio refractarias a escucharle, este cambio, no obstante su naturaleza y envergadura, careció de un correlato apropiado que genere, por ejemplo, una acción *educadora* masiva. ¿Por qué? Según Cacho, esta se tornó “(...) imposible por la impermeabilidad del mundo oficial y aun de amplios sectores sedicentemente tradicionales; monopolizador aquel, el Estado, de la enseñanza universitaria y, con el tiempo, de cuotas crecientemente importantes de la elemental obligatoria; y fuertemente implantados estos, con pedagogías ya mandadas a retirar, en los estudios secundarios”<sup>682</sup>. Ortega y otros tenían en mente la transformación macroeducativa puesta en marcha por la Tercera República Francesa, “(...) y gracias a la cual el correcto manejo del propio idioma y un mínimo bagaje cultural, extendidos ambos a capas relativamente amplias de la población, constituían ya, antes de la guerra del 14, el sustrato de una nueva manera de entender el patriotismo. En la estructura educativa española, mucho menos eficiente pero igualmente centralizada en manos del estado, tareas culturales, bien privadas como las promovidas por Ortega, o las igualmente limitadas al sector cultivado del país que desarrollaba la Junta para Ampliación de Estudios, corrían el peligro cierto, mientras sus frutos no se abrieran vía a través del analfabetismo ambiente, de ahondar aún más el *gap* que distanciaba minoría y masa”, anota Cacho<sup>683</sup>. Esto fue impulsando a Ortega a interesarse

---

<sup>682</sup> Íd.:160.

<sup>683</sup> Íd.:161.

por esos asuntos públicos, pero con un balance decepcionante a corto plazo, lo que orientaba a Ortega a reforzar más al nuevo liberalismo europeo.

Un problema adicional, que afecta la ‘jefatura espiritual’ de Ortega, es el relativo a la cuestión conocida como el *silencio orteguiano*. En efecto, en principio, ¿cómo podía Romero reclamar en 1956 un ‘juicio imparcial’ sobre Ortega cuando este había encerrado bajo mil llaves el suyo propio sobre la Guerra Civil española y luego la Segunda Guerra Mundial? A pesar de que este *silencio* le significó a Ortega granjearse la indiferencia de muchos argentinos de entonces, ¿cómo un argentino podía, contra el espíritu *mayoritario*, reclamar la ‘jefatura espiritual’ para ese gélidamente callado Ortega? ¿Por qué Romero insistía en que la ‘jefatura espiritual’ de la humanidad (occidental) debía recaer en un hombre que, empero, prefería guardar el más profundo y escabroso *silencio* sobre los álgidos acontecimientos humanos de entonces? En todo caso, ¿necesitaba la humanidad occidental un ‘jefe espiritual’ ‘indiferente’, o este es, más bien, el reclamo o el reconocimiento disimulado de una nueva *religión* o de una nueva *divinidad* para la humanidad occidental? Si, como decía Romero, el radio de influencia espiritual del ‘jefe espiritual’ se ofrece con talla mundial, ¿cómo llamar así a quien no se atrevió a enfrentarse al *poder mundial* y optó por la *huida*, y, más bien, cuando estuvo en Argentina huyendo, como dice Medin, de la Guerra Civil española y de la inminente Segunda Guerra Mundial, comenzó a relacionarse con círculos pro franquistas, católicos y conservadores? ¿Qué clase de ‘jefe espiritual’ era, pues, aquel ‘jefe espiritual’ que dio la espalda al ‘espíritu’ de sus epígonos?

Ya decía en 1998 el profesor sanmarquino Fernando Muñoz que “una de las tantas pretensiones que tienen los filósofos es la de creerse los pensadores y legisladores más capaces o “iluminados” con los que cuenta o ha de contar una sociedad; pretensión que iniciara Pitágoras, continuara y desarrollara Platón y que se ha mantenido vigente a lo largo de los siglos como se expresa claramente en filósofos

como Kant, Hegel y otros contemporáneos”<sup>684</sup>. Centrándose en examinar el caso de Kant, sostiene el profesor Muñoz que este “(...) solo piensa y aconseja sin que necesariamente participe directamente de la cosa pública (...)”<sup>685</sup>; es decir que, manteniendo una supuesta neutralidad, iluminado como es, se limita a irradiar su luz a los demás, pero... de lejos. Para la conquista de la armonía y el logro de la paz perpetua entre los hombres, se debe adoptar en el Estado la mayor *sabiduría* posible, la cual requerirá que aquel recurra discretamente al consejo del filósofo, a escuchar su parecer sobre los asuntos públicos —en una suerte de *consultoría* actual- pero sin necesariamente superponer este parecer al del jurisconsulto y sin pretender que el filósofo se inmiscuya prácticamente en tales asuntos públicos, puesto que, como señala Kant, “(...) los filósofos, por naturaleza, son del todo inaptos para la formación de grupos o de asociaciones (...)”<sup>686</sup>, de corte político, se entiende. En razón de esto, dice Kant que “(...) las máximas de los filósofos acerca de las condiciones de la posibilidad de una paz pública deben ser consultadas por los estados dispuestos para la guerra”<sup>687</sup>, y ello, como dice el profesor Muñoz, se sustenta en la obligación moral “(...) de contribuir libre y conscientemente a la moralización de la sociedad en que vivimos, como un fin realizable y no quimérico”<sup>688</sup>. Así, el filósofo cree ser un conductor espiritual para los problemas de su sociedad, pero esta pretensión choca contra la naturaleza jerárquica y no igualitaria de las sociedades humanas, conforme lo muestran los estudios etológicos contemporáneos. Así las cosas, si ni siquiera puede ser ese presunto iluminado guía espiritual de la humanidad en los asuntos públicos, ¿cómo podría entonces ser ese pretendido ‘jefe espiritual’ que reclama Romero? ¿Cómo Romero puede reclamar la ‘jefatura espiritual’ para Ortega a sabiendas del rechazo que ya generaba entre muchos intelectuales argentinos?

---

<sup>684</sup> 1998:143. Las comillas son suyas.

<sup>685</sup> *Ibíd.*

<sup>686</sup> 1967:91.

<sup>687</sup> *Íd.*:89.

<sup>688</sup> *Íd.*:148.



La generación de Ortega, no obstante, vivió un siglo XX convulsionado pero con la consigna orteguiana de situarse en la ‘circunstancia’ con fidelidad a la época. Como escribe Molinuevo, “la vida concebida como un esfuerzo dramático con la circunstancia acaba con frecuencia en tragedia”<sup>689</sup>. El ‘jefe espiritual’ para un *pueblo joven* como Argentina pero que prefirió el silencio de *los dioses* (olímpicos) ante el clamor de la *circunstancia*. Sin embargo, para Romero, “la circunstancia española estuvo de continuo presente en él, como fuerza y contenido internos y como estímulo o presión desde fuera”<sup>690</sup>, y su itinerario personal no solo dependió de su cantidad de españolismo sino también de la situación española en la cual hubo de desenvolverse. Ortega promovió como nadie el cultivo de la filosofía: “los esfuerzos de Ortega promovieron sin duda en España una visible elevación de la conciencia teórica, documentada sobre todo en la cabal formación profesional y en la notoria capacidad de quienes recibieron con asiduidad sus enseñanzas y perfilaron al hilo de ellas o más tarde su personalidad de filósofos, algunos de ellos a la altura por lo menos de los pensadores de renombre de los países de mayor crédito intelectual”, escribe Romero<sup>691</sup>, y está refiriéndose al impacto orteguiano en España, aunque, pese al silencio orteguiano antes señalado, dice Romero que “(...) la oposición de ciertas personas y círculos, inevitable por la misma amplitud y gravitación de su influjo y fundada sobre todo en motivos políticos y religiosos, no disminuyó su prestigio de gran figura nacional y solo se formalizó con el advenimiento del franquismo”, señala Romero<sup>692</sup>.

“Durante casi el último cuarto de siglo de su existencia terrena, solo muy excepcionalmente rompió Ortega el silencio político que se había marcado como norma de conducta desde fines de 1932, en plena República por tanto. Se trata de un dato que conviene no olvidar, para distinguir debidamente lo que hay en su actitud de alejamiento moral voluntario de la escena pública española, con tal de no

---

<sup>689</sup> 1997:96.

<sup>690</sup> 1960g:32.

<sup>691</sup> Íd.:34.

<sup>692</sup> Íd.:35.

contribuir un ápice a su radicalización imparable, y lo que le vino impuesto por el estallido de la guerra civil: el alejamiento físico –el exilio–, para salvar primero la vida y luego la honra ante uno y otro bando contendiente”, refiere Cacho<sup>693</sup>. ¿Cuál es la particularidad del silencio orteguiano ante las guerras, según Cacho? El contexto que rodeó la aciaga tercera y última estancia de Ortega en Buenos Aires fue muy dramático, porque toda la carga libertaria que hasta entonces había caracterizado al discurso orteguiano parecía volvérselo en su contra, porque, como dice Cacho, ese silencio fue libremente asumido como una forma extremosa de servicio a la comunidad histórica, y “múltiples motivos, y bien dolorosos algunos, debieron confluír en la adopción de esa actitud, mantenida sin apenas fisuras”<sup>694</sup>. Por mi parte, pienso que debe considerarse el hecho de que Ortega se había enfrentado a la dictadura de Primo de Rivera, por lo que tuvo que dimitir en 1929, tras retornar de su segundo viaje a la Argentina, a su cátedra de Metafísica que regentaba desde 1910 en la Universidad Central de Madrid, y que solo recuperó tras la salida del dictador del poder, en 1930. Fue entonces que Ortega se lanzó a la actividad política, interviniendo activamente en la formación de la Segunda República española.

Con relación al *silencio* orteguiano, Cacho propone dos posibles vías explicativas. Según la primera, más fatalista, Ortega, que en *Meditaciones del Quijote* había insistido en que un individuo se debe a su raza (y a su nación), nunca se reincorporó del todo a la España de posguerra excepto por su familia y unos pocos amigos, siguió residiendo en Lisboa, y era consciente de que ya cabía poco por hacer: “todo estaba ya dicho por su parte: cualquier palabra suya de alcance político hubiera resultado necesariamente destemplada y desprovista de efecto inmediato, salvo descomponer su figura y enturbiar muy probablemente el efecto profundo que seguían ejerciendo sus escritos de mejores tiempos”<sup>695</sup>; aun cuando, me parece que, dado el prestigio de que gozaba Ortega, el *público* siempre espera la palabra del

---

<sup>693</sup> Op.Cit.:163-4.

<sup>694</sup> Íd.:164.

<sup>695</sup> Íd.:164-5.

‘jefe espiritual’. Empero, la incomprensión que había mellado su tercera estancia en la Argentina, empujó aún más a Ortega a ese *ensimismamiento* tan prototípico de su discurso político.

La segunda vía explicativa que propone Cacho nos presenta a un Ortega que, aunque resignado a su ‘muerte civil’, siempre fue consciente de que seguía ganando batallas en la conciencia de una minoría culta, inclusive de aquella que, precariamente, había entrado con el nuevo régimen. Era entonces, como diría Medin, la *presencia* de Ortega contra una pírrica y precaria lealtad pro franquista. Hay que recordar, al respecto, que, el 6 de diciembre de 1931, Ortega pronunció una famosa conferencia en el cine de la Ópera, en la cual, haciendo un balance de la República española recientemente fundada, señalaba ciertas críticas a la forma como se estaba llevando adelante, y recomendaba enmendar rumbos, para lo cual propuso la creación de un partido nuevo “(...) de dimensión enorme, de rigurosa disciplina, que sea capaz de imponerse, de defenderse frente a todo partido partidista. Por eso me da pena ver cómo en este mismo Parlamento actual, pierden la mayor parte viviendo en grupos dislocados, cuando no en singularidad solitaria, atractiva y grácil, sin duda, pero inoperante”<sup>696</sup>. Esto, a la postre, no caló ni en Maura ni en Azaña, los líderes republicanos de entonces, por lo cual Ortega optó por retirarse de la política y guardar silencio sobre los sucesos políticos que tuvieron lugar luego al interior de la República. Algo que, en buena cuenta, ha significado, para algunos, una ruptura de Ortega con el comunismo. Este silencio, correspondiente a su retirada de la política, es el que Lasaga<sup>697</sup> denomina *silencio elegido*, a diferencia de aquel que Ortega mantuvo *durante* la Guerra Civil y que Lasaga denomina *forzado*; y, finalmente, llama *dubitativo* al silencio que está implícito en la cuestión posterior de saber si se debe o no volver a *hablar*.

¿Cuál es, entonces, el vínculo entre la ‘jefatura espiritual’ de Ortega y la ‘normalidad’ filosófica diagnosticada por Romero desde 1934? ¿Qué papel habría de cumplir el ‘jefe espiritual’ en el proceso

---

<sup>696</sup> 1974:210-1.

<sup>697</sup> Cf. Lasaga 2012.

histórico de la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica? Encuentro lógico hasta cierto punto, en principio, que Romero reclame la influencia de una ‘jefatura espiritual’ premunida de *universalidad* para un continente que, como el latinoamericano, aspiraba a hacer suyo el filosofar *universal* (básicamente, europeo) y a incorporarse a la marcha del pensamiento occidental (básicamente, europeo también). Además, como nos lo ha mostrado Romero, Ortega tenía vigente aún durante la primera mitad del siglo XX una gran influencia espiritual en la filosofía (al menos, aquella en lengua española); aun cuando las simpatías hispanas de Romero son evidentes y el sentimiento pro español late vivo en esta reclamación de ‘jefatura espiritual’ disimulada sutilmente como adhesión al Ortega que tuvo el coraje de poner en evidencia al espíritu argentino, a despecho de la polarización que esto generó en Argentina, de lo cual el propio Romero fue testigo excepcional.

Hacia 1940 –en que Romero hablaba de la ‘normalidad’ filosófica- se vivía un ambiente enrarecido en Argentina por los conflictos que desató la Guerra Civil española. Ortega llegó enfermo a Buenos Aires en su tercer (y último) viaje, y “sin embargo le esperan conferencias en Amigos del Arte, y en la Facultad, que sin duda fueron un medio de sobrevivencia más que un vehículo para desarrollar nuevas ideas. Ortega sentía que poco o nada tenía que decir sobre España o Europa, en un ambiente hostil y conflictivo como era el que se vivía en Buenos Aires entre españoles exilados, la colectividad, y las autoridades argentinas. Su propia personalidad ha de haber resultado lo suficientemente ambigua, como para que no se le otorgara una cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras”, según escribe Campomar<sup>698</sup>. Y Ortega tenía que sobrevivir económicamente a base de las conferencias que lograba conseguir, más aun cuando Espasa Calpe le denegó el sueldo fijo de asesor que Ortega le solicitó, lo cual amargó aún más su existencia ahora ya algo atribulada, pues por más de 25 años, Ortega había venido colaborando con la Editorial Espasa Calpe en el fomento de las publicaciones y la difusión cultural en la Argentina.

---

<sup>698</sup> 1997:146.

¿Ignoraba esto Romero? ¿Le daba importancia a la notable influencia ejercida por Ortega en Argentina, la cual, según mi opinión, *también* debió cimentar la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica? Recuérdese que, hacia 1940, cuando Ortega ya llevaba en Buenos Aires casi un par de años y estando económicamente apremiado, el filósofo español se hallaba en litigio con algunas editoriales por usar sin autorización a la *Revista de Occidente*. Además, “(...) las editoriales Espasa Calpe, Losada y Sur pugnaban por el control del libro español, en medio de la censura dominante en España y de las reticencias oficialistas hacia los españoles por parte de la Argentina”, escribe Campomar<sup>699</sup>. Si Romero se alejó de Espasa Calpe por el decidido profranquismo de esta y se unió al grupo fundador de la editorial Losada, ¿sería esta una de las razones por las cuales después parece no haber existido mucha cercanía, nexos o contacto entre Romero y Ortega? Más aun; resulta relativamente fácil comprobar que la publicación de este artículo de 1940 marcó un *giro latinoamericano* en el pensamiento de Romero, porque, después de diagnosticar la *normalización* de la filosofía, Romero comienza a publicar estudios sobre autores latinoamericanos (lo cual bien podría servir de criterio de distinción entre posibles *etapas* en la evolución intelectual romeriana) y los *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica. Este fue, hasta el momento de su muerte, uno de sus mayores intereses intelectuales.

En su ya reseñado artículo del 29 de diciembre de 1940, Romero había dicho que “una de las sorpresas de estos últimos años es el rápido crecimiento del interés por la filosofía en Iberoamérica”<sup>700</sup>, palabras que reflejan una mirada *latinoamericana* sobre el problema de los *comienzos* de la filosofía en Latinoamérica. ¿Cuánto de este crecimiento tiene que ver con los viajes, la presencia y la influencia de Ortega en Hispanoamérica? Romero no lo señala abiertamente aunque esto no quiere decir que Ortega y no los llamados *fundadores* hayan sido quienes finalmente impulsen la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Lo que inquiero es por el papel que le tocó desempeñar –si cabe– a Ortega en el proceso

---

<sup>699</sup> Op.Cit.:147.

<sup>700</sup> 1961a:148.

de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, ya que ha sido muy amplia y rica la difusión que realizó Ortega de la filosofía y de las novedades filosóficas provenientes del Viejo Mundo en cuanto a libros, autores, corrientes, problemas, etc. de tal manera que cómo no sospechar que todo esto haya tenido algún impacto catalizador en el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. ¿Cómo es posible que hacia 1940 Romero diagnostique que la filosofía en Latinoamérica ha entrado ya a una *etapa* de ‘normalidad’ filosófica en la cual, entre otros rasgos, muchas vocaciones nuevas despertaron para dedicarse a los estudios filosóficos, sin que *aparentemente* nada tengan que ver con este fenómeno los viajes que Ortega realizó con tan grande suceso a la Argentina, ni la gran difusión filosófica que emprendió por estos lares, ni las *redes intelectuales* que por su parte contribuyó a establecer o a reforzar, ni tampoco –como ya vimos- el que hasta su muerte se supone que haya sido *jefe espiritual* –de que hablaba Romero en 1956- de una filosofía como la occidental de la cual, *se supone*, forma parte la latinoamericana?

Al respecto, pienso que Romero debió asumir una postura favorable al influjo orteguiano de que vengo hablando cuando escribió en otro artículo, fechado en 1948, que “aproximadamente por la misma época en que se produjo la renovación en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires –seguida por otra semejante en la Facultad de Humanidades de La Plata-, ocurrieron otros hechos que fueron contribuyendo a la creación de un nuevo clima filosófico (...) estos hechos son la primera venida de Ortega y Gasset en 1916, la fundación del Colegio Novecentista en 1917, el influjo subsiguiente de Eugenio D’Ors, y la creación de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires”<sup>701</sup>. Reconoce aquí Romero que la ‘primera venida’ de Ortega ‘fue contribuyendo a la creación de un nuevo clima filosófico’, como acaba de manifestar. La influencia de Ortega ha sido muy significativa y, en su labor de difusión cultural, “en su memorable visita, Ortega introdujo entre nosotros muchas cosas de su propia cosecha y

---

<sup>701</sup> 1952a:43-4.

otras recientemente bebidas en sus años de estudios en Alemania (...)", agrega Romero<sup>702</sup>; con lo cual, Ortega estimulaba el despertar de vocaciones filosóficas. Cómo no iba a ser esto así, dadas las cualidades y fama de que vino precedido desde Europa Ortega: "a la autoridad de su saber, a su seguridad magistral, respaldada por los prestigios europeos que representaba, unía Ortega la magia de su talento de expositor. Sus clases públicas atraían concursos numerosos, totalmente desacostumbrados para esa índole de temas", añade Romero<sup>703</sup>. Con todo esto, Ortega podía irradiar un notable influjo intelectual y espiritual entre los argentinos, como cuando, por ejemplo, se reunía con Rivarola y Korn y leían la *Crítica* de Kant. Además, dado el contexto antipositivista que reinaba en el mundo de las ideas argentinas, señala Romero que "en sus enseñanzas de Buenos Aires asumió Ortega, como era natural, una postura resueltamente antipositivista"<sup>704</sup>, por lo que, de modo contundente, afirma Romero que "esta venida de Ortega tuvo gran repercusión y ejerció notable influencia"<sup>705</sup>.

Así las cosas, prosigue Romero, Ortega "(...) acostumbró a ir a la conferencia filosófica pública y aun a la lección de cátedra, a personas que nunca antes habían acudido a exposiciones orales de estos asuntos, y de este modo la apetencia filosófica cobraba conciencia de sí, se patentizaba con las presencias congregadas, y cada uno se afianzaba en su interés al comprobarlo inequívocamente en los demás"<sup>706</sup>, con lo cual nuestra educación filosófica daba un paso importante hacia adelante y la preocupación común crecía. Esto, claramente, es un reconocimiento tácito al influjo que ejerció Ortega sobre las inteligencias americanas, facilitando, de este modo, la 'normalización' de la filosofía en nuestro continente. La filosofía, pues, cumple una función netamente *educadora*, y esta influencia orteguiana en América así lo evidencia. Las siguientes palabras de Romero corroboran cuanto acabo de afirmar: "la atención suscitada por el entonces joven maestro español preparó así el terreno para la

---

<sup>702</sup> Íd.:44.

<sup>703</sup> Ibíd.

<sup>704</sup> Ibíd.

<sup>705</sup> Ibíd.

<sup>706</sup> Íd.:44-5.

posterior difusión de la *Revista de Occidente* y de la Biblioteca de la misma, que aportaron con reiteración, y a veces con el carácter de acontecimientos intelectuales, artículos y libros introductores del pensamiento novísimo, pensamiento que por entonces florecía rico en promesas y en realizaciones, anunciando una etapa filosófica de brillo y densidad singulares, y con un extraordinario poder de incitación”. Solo le falta emplear aquí el término *normalización*, nada más.

Con mucho, considero que Romero fue justo con Ortega en el sentido de que, al morir este, Romero hizo su valoración personal del aporte del filósofo español, calificándole, como ya expliqué, de *jefe espiritual*. Ni siquiera las diferencias que Ortega tuvo con Losada por la publicación de algunos de sus libros afectó el juicio ponderado de Romero hacia Ortega (recuérdese que Romero pertenecía a la Editorial Losada). Empero, lo que llama la atención aquí es el hecho de que Romero, en el escrito recientemente resumido ni en otro alguno, no haya identificado (no haya querido o no haya podido, no lo sé) a la ya explicada influencia espiritual e intelectual orteguiana sobre Latinoamérica como uno de los factores catalizadores que aceleraron el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, o del avivamiento de lo que Romero llamaba ‘nuestra vocación filosófica’. Porque esta no se desarrolló *del vacío*, por mucha *disposición metafísica* que tenga todo ser humano, como quería Kant; se ha de necesitar siempre de la experiencia y el aporte de quien ‘ya está’ filosofando.

Pese al impacto negativo que generó en varios sectores de la intelectualidad y la vida nacional argentina el antedicho silencio de Ortega, hay que resaltar la importantísima labor de *difusión cultural* que le cupo desempeñar a este en la Argentina y, por intermedio de esta, en el resto de Hispanoamérica. Como antes nos lo había hecho ver Zea, era la lucha por incorporar a América a la modernidad; por ello, la difusión de las nuevas ideas científicas que trajo a la Argentina de 1916 generó un gran impacto ideológico y espiritual en la mentalidad de vastos sectores científicos y no científicos argentinos, favoreciendo notablemente el desarrollo de *redes intelectuales* –de que habla Collins– que reproducen,



regeneran y difunden las ideas; y encontró también, por otro lado, algún rechazo en ciertos sectores oficiales y del poder estatal, refractarios al cambio; empero, sirvió para *popularizar* un novedoso espíritu científico y generar un giro significativo en la mentalidad reinante. En sus cursos y conferencias, Ortega divulgaba las novedades filosóficas provenientes del Viejo Mundo, y causaban gran impacto entre el público porque Ortega venía de Europa precedido de una gran fama de maestro y autoridad del pensamiento; *autoridad* sobre la que, como diría Collins, “no necesitamos caer en un platonismo de esencias eternas para evitar el recurso a la polémica simplificación de la reputación entendida como preeminencia sociopolítica; existe una construcción social de la eminencia que hace justicia a los procesos internos de la vida intelectual”<sup>707</sup>. También, porque eran ideas o planteamientos novedosos y visiones diferentes, con enfoques alternativos, que cuestionaban frontalmente los esquemas y las interpretaciones vigentes. Además, influía mucho la vigorosidad y originalidad de los planteamientos de Ortega, lo que facilitaba enormemente la construcción de las dichas *redes intelectuales* en Latinoamérica.

Sin embargo, aun contra toda esa circunstancia negativa para Ortega, Romero no escatimaba la gratitud latina hacia Ortega, recordando que la hora del examen crítico sobre Ortega habrá de llegar pero lo que cabe ahora (en la fecha de su deceso) es ante todo la *gratitud*: “la hora de la revisión crítica sonará para Ortega. Pero no adelantemos el reloj, no antepongamos la hora de la exégesis en detalle a la del reconocimiento del ingente esfuerzo de que todos le somos deudores, a la de la admiración y la gratitud”, anota<sup>708</sup>; y es el reconocimiento al ‘jefe espiritual’. Entonces, en la hora del agradecimiento, hay que decir a Ortega que “con todos los reparos que podamos ponerle, es y seguirá siendo personalidad sin par en el inmediato pasado de la cultura hispánica”<sup>709</sup>, alguien a quien “los azares de su

---

<sup>707</sup> 2005: XXXII.

<sup>708</sup> 1960a:30-1.

<sup>709</sup> Íd.:31.

país lo enterraron antes de tiempo, pero él parecería vengarse de ese sepelio prematuro destacando su efigie, como un estandarte (...)”<sup>710</sup>, esto es, como la imagen de todo un ‘jefe espiritual’.

Como señala Collins, “llegamos al individuo solo gracias a la abstracción del contexto que lo envuelve”<sup>711</sup>. Así las cosas, el ‘jefe espiritual’ no es el gran gurú o la gran luminaria que esparcirá su luz (divina) e iluminará la interfase crítica de nuestra existencia; un ‘individuo’ lo es porque ha surgido de un grupo, por lo que, como afirma Collins, “(...) era necesario que alguien nos pusiera entre paréntesis el mundo social para que llegáramos a la solitaria conciencia individual. De hecho, es solo en el seno de una tradición en particular de la práctica intelectual que hemos aprendido a construir un punto de inicio puramente individual”<sup>712</sup>. Todos los individuos ‘sobresalientes’ o con algún renombre en el firmamento filosófico han surgido en el seno de tradiciones (propias o trasplantadas), grupos, redes y disputas intelectuales, de modo que la ‘universalidad’ de su pensamiento –de que hablaba Romero- es resultado de esta construcción social del conocimiento o de la comunión, como diría Ortega, entre el individuo y su circunstancia, más que de alguna predestinación sobrenatural o alguna iluminación divina, al modo fichteano.

---

<sup>710</sup> *Ibíd.*

<sup>711</sup> 2005:3.

<sup>712</sup> *Ibíd.*

## Capítulo 5

### BALANCE GENERAL Y PERSPECTIVAS

En los capítulos precedentes de esta disertación he mostrado cómo la trayectoria filosófica y cultural de Francisco Romero permite identificarlo como el mayor propulsor de la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, y cómo pudo llevar a cabo ese ideal bajo el notable patrocinio espiritual de la figura egregia de José Ortega y Gasset. Sobresale nítidamente, en este contexto, el vivo ejemplo de un filosofar comprometido con Latinoamérica y su destino, que vincula a la filosofía con la vida y, por consiguiente, presenta un correlato *ético* en la factualidad de su praxis cotidiana. Y en este capítulo final me propongo hacer una valoración sumaria de lo presentado hasta aquí y señalar algunas perspectivas de análisis que aún han de quedar abiertas para el constante examen de la ‘normalidad’ filosófica como una tarea y reto más que como un *logro* definitivo, si es que así puede llegar a ser.

#### 5.1. *Discusión General*

En esta dirección, el profesor mexicano Francisco Larroyo escribía hace más de medio siglo que “el auténtico filosofar es una empresa que el filósofo realiza por su cuenta y riesgo, una lucha a cuerpo limpio con los problemas materia de su meditación. *Jurare in verba magistri* es signo de inauténtica filosofía; lo que no ha de impedir en modo alguno utilizar los certeros y fértiles descubrimientos de los grandes pensadores. La filosofía posee, en este sentido, una dimensión histórica”<sup>713</sup>. Desde luego, el genuino filosofar lleva la marca de lo *personal*, es intransferible y nadie filosofa por encargo ni por consigna: hacerlo es, ya se dijo, signo de *inautenticidad*. Es tan grave esta tarea del filosofar que, tomando cuenta radical de las cosas, al primero a quien habrá de tomárselas será al propio filósofo,

---

<sup>713</sup> Cf. Larroyo 1961:16-7.

quien no podrá pasar desapercibido o desvinculado del filosofar que profesa. Tendrá que ser capaz de traducir a la *πρᾶξις* aquello que suele discurrir en el plano de la *θεωρία*. Se trata de una conciencia *enganchada* con el ser, en un sentido ontológico. Y, enganchados a la busca de la verdad, se construirá una tradición de pensamiento, pero nada impedirá que esta búsqueda pueda tener un carácter *social*. Sócrates ya lo mostró.

Se trataba de personajes poco comprendidos, lo cual, en rigor, si nos atenemos a los testimonios históricos, no constituye una novedad, dado que la sociedad humana, por lo general, ha estigmatizado a los pensadores dedicados a temas abstractos, metafísicos o desprovistos de ‘utilidad práctica inmediata’<sup>714</sup>. Los afanes y trajines de una existencia dedicada a la búsqueda de medios para la satisfacción de las necesidades materiales y a la busca del bienestar han hecho a veces no solo incomprendido sino incluso hasta intolerable al ‘hombre teórico’, víctima de la risa de la muchacha tracia que fue testigo de cómo al pozo cayó, con Tales, toda la historia de la filosofía<sup>715</sup>. Quizás a la base de este hecho se encuentre, como señalaba Bourdieu, la muchas veces invocada presunta y necesaria ‘neutralidad’ del pensador con respecto a los asuntos de la cotidianidad materia de su estudio. Pero desde el lado ‘práctico’ de la vida suele juzgarse como fútil la actitud teórica, con lo cual se genera en aquella una suerte de actitud *última* que, al decir de Unamuno, genera una mentalidad *dogmática*. “Tanto los individuos como los pueblos de espíritu perezoso –y cabe pereza espiritual con muy fecundas actividades de orden económico y de otros órdenes análogos- propenden al dogmatismo, sépanlo o no lo sepan, quieranlo o no, proponiéndose o sin proponérselo. La pereza espiritual huye de la posición crítica

---

<sup>714</sup> Además, al decir de Weinberg (2001:351), el propio Romero vivió esta dimensión en carne propia. Romero, dice, “actuó como catalizador en un medio ingrato, cuando no hostil, donde el prodigarse implica pérdida de tiempo con cosecha de ingratitudes, pero él, pese a todo, no escatimó el suyo”.

<sup>715</sup> Pero cayó con su propuesta de un *ἀρχή* incluida, y otra hubiese sido la historia si caía *vacío de conocimiento*, de modo que, así caiga mil veces, siempre caerá *con un conocimiento*, y, por tanto, no se tratará de un ‘saber fútil’, para desdicha de personajes impresentables como Andrés Oppenheimer, quien, en un artículo en el *ABC* español, reclamaba escandalizado, el 2012, más ingenieros y menos filósofos (ver Bibliografía).

o escéptica”, escribía en 1907<sup>716</sup>, y, en rigor, detrás de ese indiferentismo y hasta menosprecio por la figura y la ocupación del pensador se esconde una actitud excluyente e *intolerante*, que se toma a sí misma como protagonista *medida de todas las cosas*, coligiendo, desde esa perspectiva, una supuesta *inutilidad* de la filosofía en tanto le demanda una precisión, utilidad y soluciones ‘concretas’ a la filosofía en los asuntos humanos y del mundo que acaso sobrepase sus reales posibilidades. Un caso excepcional de esta situación, que conviene recordar aquí, es el que se presenta cuando el ‘sabio’ en cuestión es criticado pero asociado a una institución como la universidad, máxime cuando, como dice José Carlos Bermejo, “(...) aquellas personas que forman parte de las instituciones universitarias suelen considerarse a sí mismas más sabias o más inteligentes que las demás, debido precisamente a que los universitarios son, o deberían ser, los especialistas en la creación y la transmisión del conocimiento”<sup>717</sup>.

Siguiendo a Romero, hacia 1940 ya se empezaba a ver que “el momento presente marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural”<sup>718</sup>. Es decir, la filosofía en Latinoamérica adviene a formar parte ‘orgánica’ de la *cultura latinoamericana* (institucional de entonces). En adelante, hacer filosofía no será más la aventura intelectual de un puñado de hombres que, con espíritu reflexivo y solitario, se lanzan a volar por las regiones metafísicas más abstractas y sublimes. Ahora, hay ya síntomas inequívocos que evidencian que la filosofía empieza a ser una ‘ocupación’ *habitual*, un quehacer cotidiano de la ‘cultura’ vigente.

Recordemos, en una enumeración analítica, aquellos síntomas diagnosticados por Romero:

1° Abundan los lectores de temas filosóficos, y ya no son más un círculo reducido; lo cual implica que la ‘normalización’ de la filosofía acarreó una expansión del consumo de bienes filosóficos, como la producción escrita de los filósofos, seguramente europeos.

---

<sup>716</sup> Op. Cit.:9. ¿De esto no se reirían ni la muchacha tracia ni el defensor del gran capital Andrés Oppenheimer?

<sup>717</sup> 2009:7.

<sup>718</sup> Op.Cit.:150.

2° El autodidactismo va siendo superado por la *institucionalización* de la filosofía, porque, como escribe Romero, “contra lo sucedido hasta hace poco, cuando toda formación seria debía buscarse fuera del aula, y el interesado corría todos los peligros que acechan al autodidacta, comienza a ser posible una adecuada formación escolar que provea de los instrumentos esenciales y garantice mediante ellos el rendimiento pleno del trabajo individual”<sup>719</sup>. ¿Qué significa esto? Significa que se empezaba a enseñar filosofía, o cursos de filosofía, en los sistemas educativos nacionales latinoamericanos, lo cual se convirtió, de facto, en uno de los principales vehículos para la ‘normalización’ de la filosofía. Esto es, ahora ya el cultivo de la vocación filosófica no es más la expresión de un puro voluntarismo individual ni quedará más cifrado a los solos esfuerzos personales aislados. Por el contrario, ahora se la podrá enseñar *orgánicamente*, se la podrá enseñar con carácter de política oficial en las instituciones educativas y universidades, y su pública *enseñabilidad institucional* indica con claridad que la filosofía ha avanzado a un nuevo momento de su historia institucional en Latinoamérica: es una etapa en la que *cualquiera* (que no necesariamente sea un clérigo o tenga inclinación hacia los estudios de este jaez) puede ¡al fin! llevar estos cursos y recibir formación filosófica.

Entonces, la ‘normalización’ de la filosofía se gestó en estrecha asociación con la educación nacional, y la filosofía se convirtió en un *bien público*, para libre consumo de quien quisiese. Al respecto, me pregunto en este papel que diría Romero si supiese cómo hoy la filosofía ha sido defenestrada del currículo escolar<sup>720</sup> y cómo en la actual Unión Europea<sup>721</sup> el gran capital, bajo la inspiración del Plan Bolonia, ningunea a la filosofía en la educación superior y también en el Bachillerato escolar, restándole horas académicas, haciéndola materia opcional o simplemente pretendiendo quitarla del currículo escolar. No creo que Romero apruebe semejante crimen de lesa

---

<sup>719</sup> *Ibíd.*

<sup>720</sup> El Perú, insisto, ha sido, para beneplácito de personajes como Oppenheimer, el único país del mundo en donde no ha habido respuesta orgánica por parte ni de filósofos académicos ni de profesores de filosofía a la supresión de la filosofía del currículo escolar.

<sup>721</sup> No olvide el lector que Romero provenía de Europa.

cultura, y estoy seguro que recordaría a Korn, a Deustua, a Varona, a Alberdi y a todos aquellos que con su vocación y su vida hicieron posible la entrada de América en la historia institucional de la filosofía, a través de los sistemas educacionales nacionales. *Abusus non tollit usum*.

3° Se estrechan los lazos de comunicación e intercambio entre los filósofos, lo cual permite la creación de “(...) condiciones externas favorables para una producción intensa y continuada, con la conciencia de participar en un trabajo solidario y conexo; la filosofía deja de ser vista como propensión arbitraria, caprichosa, y se aprovechan vocaciones, puesto que para profesarla con asiduidad no es ya indispensable el temple excepcional de los varones de la tanda anterior”, señala Romero<sup>722</sup>. ¿Qué significa esto? Significa que se van dando las condiciones para la creación de una *comunidad o red filosófica* y, con esto, queda abierta la posibilidad no de *imitar* lo que dijeron o pensaron los filósofos europeos, sino de que, entre los pensadores latinoamericanos, se *comenzase a dar o a regenerarse* ese mismo proceso formativo de una ‘comunidad filosófica’ por el que los europeos ya venían atravesando en la historia de la filosofía, sin que esto signifique necesariamente, repito, *calco ideológico*. No se ‘imita’ lo que sostuvieron los filósofos europeos, sino que se inaugura en Latinoamérica ese mismo proceso que condujo, desde la antigua Grecia, a la estructuración de una *comunidad filosófica*.

Conviene examinar esto más de cerca. ¿Cómo comenzaron a filosofar los antiguos europeos? En sus lecciones de 1873 sobre los filósofos preplatónicos de la época trágica, Nietzsche<sup>723</sup>, joven catedrático de filología clásica por entonces, nos explica que los primeros filósofos griegos comenzaron a filosofar “no ciertamente, en la aflicción o la melancolía, como suponen aquellos que achacan este quehacer a la adversidad, sino la ventura, en una edad plena de fortaleza; la filosofía surgió de la serenidad y la alegría de una virilidad madura, victoriosa y audaz”<sup>724</sup>, y que, en otras condiciones, “(...)

---

<sup>722</sup> Íd.:150-1.

<sup>723</sup> Cf. Nietzsche 2001.

<sup>724</sup> Op.Cit.:34.

de ningún modo hubiera sido posible que entre ellos brotara el manantial de la filosofía”<sup>725</sup>. ¿Cómo es esto posible? La filosofía no se ‘origina’ en condiciones deplorables, sino que se trata del despertar del espíritu inquisitivo urgido de explicaciones racionales ante los problemas que se van decantando. Se trató de espíritus que comenzaron a filosofar movidos por esa extraña vocación interrogativa. Correcto. Pero no fueron islas, adánicos rebrotes de una inédita racionalidad surgidos sin contacto o al margen de la *cultura* de su tiempo. Aquellos primeros pensadores comenzaron su reflexión filosófica en el contexto de una *cultura*, formando parte de ella, lo cual, como dice el joven Nietzsche, de por sí *confiere autoridad legítima* a ese naciente saber. “Los griegos, en tanto que pueblo verdaderamente sano, *legitimaron* de una vez por todas la filosofía por el simple hecho de que filosofaron; y, precisamente, lo hicieron con mayor intensidad que todos los demás pueblos”, escribe<sup>726</sup>. El primer filosofar de estos hombres bebió, además, de *fuentes extranjeras*, de las culturas orientales y de la egipcia, por ejemplo, lo cual, según el joven filólogo alemán, llevó a muchos a creer equivocadamente “(...) que la filosofía en Grecia solo habría sido importada y no nacida de su suelo autóctono y natural (...)”<sup>727</sup>.

No se trata de insistir en que, porque en determinado momento hubo un proceso de *difusión* de ciertos elementos culturales provenientes del extranjero, los griegos no fueron capaces de articular una cultura propia; “(...) más bien, habrá que afirmar que asimilaron para sí enteramente la cultura viva de otros pueblos, de ahí que llegaran tan lejos, pues supieron recoger la jabalina del lugar en que otro pueblo la había abandonado y arrojarla de nuevo más lejos”, señala Nietzsche<sup>728</sup>. Por el contrario, aprendieron de sus vecinos muchos elementos que ellos supieron utilizar para construir su propia idea del mundo y de la *πόλις*. Muchos logros humanos en diversos campos del conocimiento y la cultura fueron aprovechados por los griegos para tal fin. Como lo refrenda Nietzsche, “he aquí por qué evitaron

---

<sup>725</sup> Íd.:35.

<sup>726</sup> Íd.:34.

<sup>727</sup> Íd.:35.

<sup>728</sup> *Ibíd.*



crear otra vez los elementos de la filosofía y de la ciencia desde algún tipo de vanidad autóctona. Por el contrario, completaron de tal modo lo que habían tomado prestado, de tal suerte lo engrandecieron, elevaron y depuraron, que ellos mismos acabaron por ser sus creadores pero ya en un sentido mucho más elevado y en una esfera más pura”<sup>729</sup>. Los préstamos culturales como estos, por consiguiente, no necesariamente significan *alienación cultural*, es decir que los antiguos griegos eran un pueblo alienado e inauténtico, máxime si, con el tiempo, están sincréticamente al servicio de la formación de una nueva mentalidad, de una nueva *weltanschauung*.

Los filósofos prenatalizados, como dice Romero, eran unos espíritus solitarios, desconectados unos de otros, cuya reflexión estaba movida más por una vocación estrictamente personal que por algún propósito colectivo. Sin embargo, aunque desconectados, compartían el mismo interés por los asuntos filosóficos, lo cual de por sí era ya la condición de posibilidad y el germen para el posterior surgimiento de una *comunidad o red filosófica*, al punto que de ellos y su labor *prenormalizadora* podríamos decir lo que el joven Nietzsche decía de los filósofos preplatónicos: “todos aquellos hombres estaban hechos de una sola pieza, tallados en un solo bloque de piedra. Entre su pensamiento y su carácter domina una estricta necesidad. Para ellos no existió convención alguna, puesto que en aquellos tiempos los filósofos o los eruditos no constituían ninguna clase social. En su magnífica soledad, fueron los únicos que entonces vivían para el cultivo del conocimiento. Todos poseyeron asimismo la virtuosa energía de los antiguos, jamás superada por la posteridad, que los capacitó para crear un estilo propio que cada uno de ellos desarrolló metamorfoseándolo hasta el mínimo detalle y la máxima grandiosidad. Ninguna moda los ayudó haciéndoles más fácil su tarea”<sup>730</sup>. Es decir, los filósofos ‘prenormalizados’, al igual que sus pares antiguos presocráticos (o preplatónicos, para seguir a Nietzsche), vivieron para el cultivo del conocimiento, y, aunque *no inventaron* históricamente a la filosofía como tal, sin embargo, con su

---

<sup>729</sup> Íd.:37.

<sup>730</sup> Ibíd.

filosofar, más bien, *inauguraron* esta nueva experiencia en Latinoamérica y permitieron, de esto modo, que nuestro continente se incorpore al torrente mundial de las ideas filosóficas universales. En consecuencia, beber de las ideas, logros y bienes filosóficos extranjeros no necesariamente quiere decir *imitación* cerril ni mucho menos *alienación*. Como escribía Ralph Linton en su conocido tratado de 1936, “por medio de la difusión, un invento hecho y aceptado socialmente en un punto determinado puede transmitirse a un grupo cada vez mayor de culturas hasta que, al cabo de los siglos, llega a extenderse prácticamente a toda la humanidad”<sup>731</sup>.

Recuerde el lector que Ortega, en 1942, escribía que “todo gran filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació. Por eso nos importa también mucho intimar con esos renovadores del pensamiento filosófico que, no pudiendo ya originarlo, lograron reoriginarlo”<sup>732</sup>, palabras estas que parecen estar directamente referidas a los filósofos prenatalizadores que nos ocupan. No se tratará, por consiguiente, de una simple *repetición* acrítica y fundamentalista de filosofemas supuestamente atemporales, sino de *insertarse* en un proceso *histórico* de filosofar propio que, de por sí, nos inscribe desde ya con nombre propio en la historia universal del pensamiento filosófico ya en curso desde tiempos antiguos. ‘Mi’ filosofar se insertará como parte del proceso *histórico* del filosofar en la medida que sea *mío*, un aporte *personal*, un filosofar personal y concreto, lo cual señalará en este acto un profundo sentido de *compromiso* con la filosofía, como señalaba Alberto Caturelli: “(...) es evidente que si me pregunto por el ser de todo, si filosofo, este mi concreto filosofar se inicia en mí porque en mi pregunta por el ser yo me incluyo desde la raíz; el filosofar está condenado a ser siempre originado de nuevo (...)”<sup>733</sup>. Es decir, en cuanto que es un acto *inalienablemente* *mío* es ya un acto *original*, porque, como observa Caturelli,

---

<sup>731</sup> 1967:316.

<sup>732</sup> 1944:42-3.

<sup>733</sup> 1958:21.

“(…) si filosofo auténticamente no puedo escapar a la originalidad”<sup>734</sup>, para luego agregar que esto no quiere decir insertarme en una determinada corriente ideológica sino que este ‘mi’ filosofar “(…) debe levantarse, nacer, aparecer desde mí y desde mi concreto compromiso con el ser que es aquello por lo cual me pregunto”<sup>735</sup>. Por consiguiente, la *originalidad* reclamada para mi filosofar no está signada por la mera *repetición* fundamentalista de filosofemas producidos en una región ‘pensante’, como diría Marichal, sino por la *regeneración* en mí de un proceso racional cuyo primer *movimiento* histórico tuvo lugar en la antigua Grecia. La *originalidad*, entonces, residirá en el acto de filosofar concreto que yo realizo en mí; es, como dice Caturelli, un filosofar no solo concreto sino que, en esa medida, es *ingénito*. “Entonces lo original es idéntico a mi filosofar; y mi filosofar y todo yo son una misma cosa. Toda filosofía auténtica es original. Y lo es también en el sentido de que nace-con-uno, de que es *ingénita*, es decir, *in-genua*”, dice Caturelli<sup>736</sup>.

En consecuencia, cabe postular aquí que la *originalidad* del filosofar en los filósofos ‘normalizadores’ residía en la *regeneración* de un proceso, la ‘regeneración’ estrictamente *personal* de un filosofar que no consistirá en la simple adhesión ideológica a tal o cual corriente de pensamiento europeo o en el simple calco –cual caja de Pandora- de filosofemas ajenos, porque ello sería mera repetición y no filosofar auténtico; porque, tal como lo señala Caturelli, “como simplemente se ha “adoptado” una filosofía a la que uno se ha “adherido”, es decir, a la que uno está “pegado” (*ad-haereo*), no existe en absoluto un filosofar verdadero como tal; lo que simplemente hay es que no hay nada; porque “su filosofía” no adviene, ni nace, ni aparece desde el sí mismo comprometido, ni tampoco de la ingenuidad radical capaz de asombrarse de que haya cosas. No es original ni es ingenua; es “copia” y es “adopción” en el sentido de génito con anterioridad, con una anterioridad absolutamente exterior y

---

<sup>734</sup> Ibíd.

<sup>735</sup> Íd.:22.

<sup>736</sup> Ibíd. Las cursivas son suyas.

extraña al que pretende en vano filosofar. Ni la más fina habilidad para manejar conceptos podrá disimular esta radical carencia porque el hiato que hay entre el pretendido filosofar y el ser, es infinito”<sup>737</sup>.

El genuino compromiso fundamental del filósofo, por consiguiente, será con la *verdad*, antes incluso que con la propia filosofía o con filosofemas ajenos, o con el mundo de las cosas, con el ‘mundo de la vida’. Como diría Caturelli, estamos en la caverna (platónica) de la tierra, pero no esclavizados en ella aunque *admirados* de que *haya* esta caverna. A diferencia del resto de los humanos, para quienes el mundo de la caverna está ahí, en ‘bruto’, “(...) el filósofo en cambio no se “cosifica” como los hombres de la caverna, no está simplemente ante las cosas, sino que se admira de que haya cosas”, dice Caturelli<sup>738</sup>. El ascenso al conocimiento genera un *compromiso* por parte del pensador, porque no es una simple abstracción impersonal, ni un mero ‘acercamiento’ intelectual a los temas filosóficos; “(...) sino que, desde el instante en que soy desencadenado y tomo conciencia de lo cubierto, estoy comprometido. No hay otra posibilidad. El filosofar compromete al filósofo entero, es decir, a su total humanidad concreta, o no existe compromiso porque sencillamente no existe filosofar alguno. Filosofar es vivir comprometido, es *ser* compromiso”, agrega Caturelli<sup>739</sup>, con lo cual queda sellada la característica esencial de una genuina vocación filosófica: el amor total a la verdad, lo que genera *adhesión total* y, por tanto, se traducirá en *testimonio* o *forma de vida*, en donde la síntesis *auténtica* es ‘filosofar=persona’: “(...) todo yo no estoy simplemente *en* mi filosofar, sino que *soy* eso mismo; el filosofar es constituyente de mi ser personal; y, en este caso, es lo mismo que decir que mi ser

---

<sup>737</sup> Íd.:23. Las cursivas y comillas son suyas.

<sup>738</sup> Íd.:26. Las comillas son suyas.

<sup>739</sup> Íd.:29-30. La cursiva es suya.

personalísimo es constituyente de mi filosofar”, escribe Caturelli<sup>740</sup>. En fin, como sentencia Hadot, “la forma de vida filosófica es, simplemente, el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana”<sup>741</sup>.

Por consiguiente, no estamos ante una mera *imitación* o repetición acrítica de filosofemas e hipótesis filosóficas fuera de contexto, sino ante un fenómeno en virtud del cual ciertos personajes en Latinoamérica *comienzan* a filosofar por cuenta propia, como lo hicieron los primeros pensadores griegos, fenómeno este al que denomino *regeneración latinoamericana* del filosofar; y estos personajes son postulados como ‘filósofos’ en la medida que quepa caracterizar su actividad de pensamiento como un filosofar del modo últimamente descrito. No es, en todo caso, la simple *repetición* de filosofemas, sino la cristalización de un *proceso* constructivo, el cual, si puede haber sido configurado desde sus comienzos como un *préstamo cultural*, no se reduce a ser simplemente tal hoy, porque de por medio está ónticamente el *hecho mismo* de la *reflexión* o postulación de planteamientos (propios) que van aparejados a este nuevo ‘filosofar latinoamericano’; como dice Ardao, “la filosofía de lo americano que más esencialmente importa es, sin embargo, la que se cumple desde las circunstancias americanas, o sea en el seno de la misma filosofía americana”<sup>742</sup>. Tampoco debe ser tomado como una mera repetición de las teorías planteadas por otros filósofos y quizás pensadas con sentido universal pero en un contexto histórico-temporal determinado pero -¿por qué no?- ‘aplicables’ a otros contextos similares precisamente en virtud a su presunta universalidad. Por muy universales que sean su naturaleza y fundamento, las teorías filosóficas *deben* tener también algún correlato humano y poder ser *aplicables* a otras realidades sociales en el mundo, porque, si esto no es así, entonces ¿en qué radica su carácter de *universalidad*?

---

<sup>740</sup> Íd.:32.

<sup>741</sup> 2009:151.

<sup>742</sup> 1963:77.

Hay más aún. Aquella *síntesis auténtica* que supone todo genuino filosofar exige una *decisión* de filosofar de modo tal que, como apunta Caturelli, “no hay pues filosofar auténtico sin esta radical decisión. Decisión de “arrojarse” en el ser, de des-cubrirlo en todos sus grados asumiendo la exigencia de compromiso y ascesis que implica el filosofar”<sup>743</sup>. Mi ‘decisión’ de filosofar no habrá de reducirse a la mera *repetición* de planteamientos de otra persona, ideología o cultura, sino a la búsqueda (decisión) de un encuentro con el ser. “Nada más alejado de la auténtica actitud filosófica que el eclecticismo que es una forma disimulada de no tomar decisión; en una palabra, de no filosofar. Porque filosofar es una tarea riesgosa en la que se compromete el todo”, dice Caturelli<sup>744</sup>. Es un filosofar que será *sabiduría* en la medida que sea una mediación entre lo mortal y lo divino, dice, y no una mera ‘ciencia’ concebida como un conjunto de fórmulas abstractas<sup>745</sup>. Conforme a esto, el filosofar de los *fundadores* de la filosofía latinoamericana será un genuino filosofar en la medida que, como indica Caturelli, signifique “(...) asumir una responsabilidad fundamental: la responsabilidad de la originalidad, del desequilibrio, de la mediación, del compromiso, de la decisión, del amor esencial y totalitario”<sup>746</sup>. Solo será *filosofar* si no es una mera actividad intelectual o académica, sino una *regeneración* del filosofar (en algunos personajes latinoamericanos). Será un filosofar genuino en tanto que *búsqueda* espiritual del ser, de un ser que hay que des-velar, des-entrañar, hacer re-nacer problémicamente, y ello no puede hacerse en forma impersonal, puesto que de suyo entraña ya el compromiso del filósofo con la *verdad*; un compromiso que, si es verdadero, entonces, como dice de él Badiou, “(...) en una situación filosófica, produce algo extraño y resulta por sí mismo extraño (...)”<sup>747</sup>, y, por eso mismo, esa *extrañeza* es inherente a él.

---

<sup>743</sup> Íd.:33. Las comillas son suyas.

<sup>744</sup> Íd.:34.

<sup>745</sup> Íd.:40-1.

<sup>746</sup> Íd.:43.

<sup>747</sup> Cf. Badiou y Zizek 2011:29.

Caturelli describe lo que él entiende por filosofar como un genuino acto de decisión y compromiso; decisión libre del filósofo que se entrega *con pasión* a la verdad pero, como he insistido, no solo de un modo meramente *intelectual* sino como un acto auténticamente *amante*, que le lleva al *compromiso* con el ser. Así las cosas, filosofar no será solo una mera actividad intelectual, sino un acto supremo de amor, de Eros, de adhesión incondicional, vital, existencial y consecuente con la *verdad* (y, por tanto, con el *conocimiento*), por lo que bien puede decirse, con Hadot y otros<sup>748</sup>, que el auténtico filosofar implica la adopción *existencial* concreta de una *forma de vida* en consonancia con la ‘forma de pensar’. Esta es la exigencia planteada al filosofar para su legitimación como una ‘forma de vida’ o ‘sabiduría’ más que como una sola supuesta ‘ciencia’ compuesta de teorías o esquemas éticamente neutros, impersonales y universales, y este me parece un buen criterio para investigar la labor ‘normalizadora’ de los maestros *iniciadores* de la filosofía en Latinoamérica. Al menos, así lo he podido apreciar en el caso de Romero.

Entonces bien; dentro de esta lógica, una notable diferencia entre los filósofos preplatónicos de que hablaba Nietzsche y los prenatalizadores de Latinoamérica reside en el hecho de que, mientras el surgimiento de aquellos no fue fruto del azar, sin conexión histórico-cultural con la sociedad y la cultura de su tiempo, los filósofos prenatalizadores de Latinoamérica son más fruto del chispazo personal, del destello voluntario o de la vocación metafísica individual, que de algún requerimiento social o demanda ideológica nacional. “Solo entre los griegos no es accidental el filósofo. Cuando aparece, allá por los siglos VI y V (a.d.C.) bajo los extraordinarios peligros y las prodigiosas seducciones que ofrecía una vida secularizada y, por así decirlo, avanzando desde la gruta de Trofonio a través de la abundancia, anteponiendo el placer del descubrimiento a la riqueza y sensualidad de las colonias griegas, intuimos entonces –ahora podemos decirlo- que surge semejante a un noble heraldo que trajera el mismo

---

<sup>748</sup> Véase también, por ejemplo, Izuzquiza 2005.

propósito con el que había nacido en aquel mismo siglo la tragedia y con el fin que nos sugieren los misterios órficos a través de los jeroglíficos grotescos de sus ritos”, observa Nietzsche<sup>749</sup>, y recuerde el lector que Romero insiste mucho en que “uno de los rasgos de esta serie de maestros eminentes ha sido el aislamiento”<sup>750</sup>, porque, para Romero, en efecto, la vocación filosófica de estos varones ilustres fue excepcional, y germinó y creció aun contra la indiferencia circundante: “aun sin el menor aliciente exterior, sin otro estímulo que no sea su propio impulso, la vocación aparece y se consolida (...)”, añade Romero<sup>751</sup>.

Entre los griegos, el surgimiento de la filosofía se dio, pues, en conexión con la sociedad de su tiempo, mientras que en Latinoamérica no fue tanto así: los estudiosos que cultivaron la aventura metafísica no respondían a exigencia social alguna, excepto la de su propia vocación. Entre los griegos, en fin, el filósofo no es un cometa que brille con luz propia sin que esta luz refleje de algún modo a la de su tiempo. “En definitiva” –concluye Nietzsche– “solo una civilización como fue la griega puede resolver la cuestión de la tarea del filósofo; solo una civilización así puede, como ya he dicho, legitimar la filosofía en general, porque solo ella sabe y puede demostrar por qué y cómo el filósofo *no* es simplemente un peregrino solitario surgido por azar, al que tan pronto se le ve ir en una dirección como en otra. Existe una férrea necesidad que encadena al filósofo a una verdadera civilización; pero ¿cómo será posible algo así cuando no exista tal civilización? En ese caso, el filósofo es tan solo un cometa imprevisible, que parte atemorizado, mientras que en los casos más favorables brilla como un astro de primera magnitud en el sistema solar de la cultura. Los griegos legitiman la existencia del filósofo porque solo entre ellos no es un cometa”<sup>752</sup>. Y, en el caso latinoamericano, no obstante la situación de aislamiento en que se hallaban unos con respecto a otros los filósofos prenormalizadores, ello, empero,

---

<sup>749</sup> Op.Cit.:38-9.

<sup>750</sup> Op.Cit.:149.

<sup>751</sup> Íd.:158.

<sup>752</sup> Íd.:39-40. La cursiva es suya.



fue un *acicate* más que un obstáculo para que lograsen establecer niveles de intercambio y mostrasen interés en la creación de espacios de diálogo y discusión colectiva y filosófica, de modo tal que fueron creándose las condiciones para la posterior aparición de una *comunidad o red filosófica* latinoamericana mediante la creación de afinidades, adherencias ideológicas, escuelas y cátedras filosóficas, o por mediación de simpatías intelectuales; vale decir, toda una *circunstancia* filosófica intelectual, al modo orteguiano, creada en cumplimiento de una clara función *educacional* por medio de lo que Collins denomina los *rituales de interacción*, es decir, la interacción directa y el establecimiento de vínculos e intercambios ideológicos entre los intelectuales, que van generando nuevas ideas, una dialéctica de estas y, por consiguiente, estimularán al desarrollo subsecuente de nuevas ideas<sup>753</sup>. Con el acopio de todos estos elementos, la filosofía en Latinoamérica, según diagnostica Francisco Romero, se encuentra en condiciones de ingresar a su novísimo proceso de *normalidad filosófica*.

El Dr. Francisco Miró Quesada afirma de otra manera lo que he venido sosteniendo. Señala que es curioso este surgimiento de la filosofía en Latinoamérica, porque, dice, “en ninguna región del globo se supo jamás de un comienzo tan abrupto. Nunca, en ninguna parte, se trató tan de repente de pensar filosóficamente sin ningún apoyo en la tradición cultural del medio circundante”<sup>754</sup>. Si bien aquí –al menos, desde la Colonia- no hubo una *tradición* de pensamiento ‘propio’<sup>755</sup>, el pensamiento trasplantado de Europa respondía a la tradición ideológica occidental. Empero, en la construcción de dicha *tradición*, el mundo andino ni el colonial tuvieron significativa participación, ya que, como diría Miró Quesada, no habían vivido su proceso histórico, el proceso histórico conducente a su formación. ¿Cómo podían los filósofos prenormalizadores entender textos o ideologías en cuyo proceso (histórico) de estructuración para nada había intervenido su historia o en cuya temática su experiencia histórica latinoamericana no

---

<sup>753</sup> Cf. Collins 2005:25ss.

<sup>754</sup> 1988:399.

<sup>755</sup> Salvaguardando el esfuerzo jesuítico en la enseñanza de la filosofía, para suavizar los peligros de esta afirmación.

tenía espacio, máxime si, desde la invasión española, se había puesto en entredicho la condición humana del indígena nativo de esta región?<sup>756</sup>. “Los patriarcas no entendieron lo que enseñaban porque no podían entenderlo. Porque tuvieron que leer lo que leyeron en forma directa, abrupta, a boca de jarro. Lo leyeron sin poder conectarlo con los fundamentos históricos que les daban plenitud de sentido. Y lo leyeron en esa forma porque no pudieron leerlo de otra manera. La mayoría no conocían los idiomas originales, y tuvieron que apoyarse en horribles traducciones. Los pocos que conocieron los idiomas originales no conocían los sistemas filosóficos imprescindibles para poder comprender todo lo que decían los autores que estudiaban. Para conocerlos deberían haber conocido a fondo los sistemas medievales y helénicos. Y ninguno o casi ninguno conocía el griego ni el latín. Algunos, muy pocos, pudieron, por feliz reunión de circunstancias, visitar Europa. Pero la visitaron como extranjeros, con un bagaje cultural inadecuado, con una formación humanista incipiente y llena de lagunas. Todo lo que pudieron hacer fue importar alguno que otro autor nuevo y satisfacer así el prurito de novelaría que caracterizaba el despertar intelectual de América Latina...”, señala Miró Quesada<sup>757</sup>.

En este contexto ideológicamente híbrido e injertado habrá de tener lugar lo que Miró Quesada denomina la *vivencia del desenfoque*, es decir, la situación de tener que consumir un producto cultural como el filosófico como si fuese propio pero en cuyo proceso de producción no había intervenido Latinoamérica. “Es la vivencia ingenua, no reflexiva, producida por la imposibilidad de calar en las verdaderas significaciones por falta de una tradición que proporcione en forma natural apoyo y alimento”, escribe Miró Quesada<sup>758</sup>. Entonces, los primeros pensadores quedaron condicionados a un consumo más *repetitivo* de los productos filosóficos europeos, limitándose a una estática transmisión de los mismos vía la cátedra; “y la tradición en la que se basa esa enseñanza, el origen de ella, su sentido

---

<sup>756</sup> Un atento examen de los prejuicios subyacentes a esta tesis puede verse en Zea (1980).

<sup>757</sup> Op.Cit.:400.

<sup>758</sup> Íd.:402.

último y profundo, es la filosofía europea coetánea, es aquella misma filosofía que se quiere enseñar. Es ella la que sirve de base de referencia, de carta de presentación, es ella la que nos permite contar con una tradición directa y de primera mano”, añade Miró Quesada<sup>759</sup>. El único programa ideológico viable incluía “(...) preparar a los estudiantes para que puedan alguna vez, siempre que realicen el esfuerzo necesario, leer a los grandes maestros de la época, a los que están creando la filosofía, a los que están llevando a Europa y al mundo entero por nuevos y audaces rumbos”, advierte Miró Quesada<sup>760</sup>, y se tomaba como modelo *non plus ultra* al pensamiento filosófico europeo. Era, pues, parte del proceso de trasplante ideológico colonial.

De aquí habrá de surgir la sensación, prosigue Miró Quesada, de “(...) que la única manera de comprender a los grandes filósofos contemporáneos es conocer la misma filosofía que ellos conocieron, poseer el mismo instrumento intelectual que ellos poseyeron, sumirse en la gran corriente que condujo hacia ellos”<sup>761</sup>, lo cual conducirá a otra exigencia, la de la ‘seriedad’, esto es, la exigencia de ‘ir más allá’, a las fuentes mismas del pensamiento occidental, con lo cual, dice Miró Quesada, “la disciplina del filosofar empieza a vivirse como una disciplina difícil, exigente, que solo puede ser practicada por la *élite* intelectual”<sup>762</sup>. Esto habrá de propiciar, a posteriori, el surgimiento de gente técnicamente más avanzada, de estudiosos más focalizados que procurarán pasar del desenfoque a la nitidez, fenómeno al que Miró Quesada denomina de *recuperación anabásica*: “recuperación porque todo el esfuerzo está dirigido a recuperar la tradición perdida, a adquirir una base de sustentación que permita comprender hasta sus últimas posibilidades el mundo de pensamiento nuevo que se acaba de descubrir. “Recuperación anabásica” porque para lograr esta recuperación el latinoamericano se ve obligado a remontar la corriente de la historia, a ir contra la fluencia natural del tiempo. El decurso natural de la

---

<sup>759</sup> Íd.:403.

<sup>760</sup> Ibíd.

<sup>761</sup> Íd.:403-4.

<sup>762</sup> Íd.:404.

historia es del origen a la desembocadura, de la antigüedad a la modernidad. El decurso que ha seguido el filosofar latinoamericano ha sido precisamente la dirección contraria. Para comprender a los filósofos europeos contemporáneos, se ha visto obligado a comprender a sus antecesores inmediatos, y para comprender a sus antecesores inmediatos ha tenido que buscar la comprensión de los antecesores. Y así hasta el origen. El pensador latinoamericano se ha visto prisionero en una cadena transitiva, sumido en una lucha para conquistar la irreversibilidad del tiempo”, expone<sup>763</sup>.

Esto coloca al latinoamericano en una situación distinta a la del europeo, ya que este continúa siguiendo el curso ‘natural’ que hasta ahora ha tenido su historia intelectual, aunque se trate de un pensamiento decadente o en *crisis*, como vimos antes. “Ha llegado a él en un movimiento que empieza en la pequeña fuente de los orígenes y termina en el gran delta de la modernidad. Es un producto elaborado a través de un movimiento natural. Aunque su originalidad lo coloque en lugar aparte, aunque su sentido resida en una reacción u oposición al pensamiento tradicional, sigue siendo un producto de la historia, una consecuencia del enorme movimiento de descenso que se inicia hace largos siglos. En la sustancia misma de su contenido conceptual palpitan todos los pensamientos que lo antecedieron”, recuerda Miró Quesada<sup>764</sup>. A diferencia del europeo, el latinoamericano, dice, va en la dirección contraria, porque va en retrospectiva; es, en términos heraclíteos, un pensamiento *enantiodrómico*, porque va en dirección contraria. Debíó remontarse, con sentido *histórico*, a las fuentes originarias del pensamiento occidental para comprender las mociones más recientes. Su esfuerzo está cifrado a su propia voluntad, sin tener una tradición en qué apoyarse; “en su pensamiento no palpita, poderoso y secreto, el añejo pensamiento de los antiguos. Cuando entra en contacto con el contemporáneo europeo, es, precisamente, este palpar el que se le escapa”, observa Miró Quesada<sup>765</sup>.

---

<sup>763</sup> Íd.:405. Las comillas son suyas.

<sup>764</sup> Íd.:406.

<sup>765</sup> Íd.:407.

Sin duda, este hecho requiere de un correlato *educacional* capaz de brindar los insumos necesarios para una buena formación humanística que facilite y no más bien obste este proceso de ‘recuperación anabásica’. Una buena política sobre la enseñanza de la filosofía en la educación pública (y privada) era, por ejemplo, uno de aquellos inmejorables insumos, porque suprimiendo su enseñanza, “(...) el futuro estudiante de filosofía pierde para siempre la posibilidad de formarse humanísticamente. Esto le impide comprender debidamente a los filósofos griegos y medievales. Y no solo le impide comprender a estos filósofos, sino a los mismos filósofos contemporáneos que suscitan su interés”, señala Miró Quesada<sup>766</sup>. Un positivismo mal entendido y mal asumido propició todo esto, por lo cual la educación filosófica se atrasó aún más y, con ella, la entrada de la filosofía en una etapa de ‘normalidad’ filosófica. Era, a fin de cuentas, una forma de propiciar más la dominación fomentando una *ciudad iletrada*.

Pero Romero se involucró precisamente en un proceso *normalizador* para combatir todo esto. Para él, la ‘normalización’ no fue un simple *paradigma* a seguir, sino que fue el ejercicio mismo de una filosofía concebida como un acto de *compromiso*, como diría Alberto Caturelli, pero Romero lo afirma sin menospreciar la filosofía anterior a la de la normalización. “En tiempos distantes se ha filosofado sin duda en la América de habla española y portuguesa, pero sin que ello atestiguase un interés notable por la intensidad ni por la extensión. O se filosofaba en función de la cátedra, por exigencia de planes de estudio, o el interés personal era tan solitario que constituía rareza y quedaba sin eco efectivo”, escribe<sup>767</sup>, y son palabras que muestran cómo el interés de ese tiempo por la filosofía era más académico que *vocacional*. Se filosofaba, aunque Romero no lo dice explícitamente, por necesidad *teológica*, porque era consustancial al pensamiento escolástico, reinante en la Academia (y la educación en general) todavía entonces, el supeditar la filosofía a las necesidades o exigencias de las *cuestiones*

---

<sup>766</sup> *Ibíd.*

<sup>767</sup> 1961a:149.

*disputadas*. Pero, posteriormente, dice Romero, aparecen algunos hombres que se convierten en los *fundadores* de la presente situación de ‘normalización’ filosófica; se trata de hombres cuya “(...) capacidad y energía, la magnitud del esfuerzo que debieron cumplir no necesitan ser ponderados: maestros de sí mismos, nada han debido sino a su propio esfuerzo, y se aplicaron a una tarea que ni tuvo el estímulo del auxilio magistral ni se vio incitada por una consideración o respeto general hacia este género de estudios”, apunta Romero<sup>768</sup>. Eran pensadores de gran impacto aquellos quienes empezaron a dedicarse a tiempo completo a la filosofía. Sin duda, era el comienzo de una nueva experiencia impulsada por estos varones magníficos quienes, con su dedicación expresa a esta clase de estudios, abrían las puertas a una nueva etapa de la filosofía en América y se convertían, así, en los *fundadores* de la filosofía ‘profesional’ en nuestro continente. Es decir, luego de germinar como una *vocación*, se consumaba como un *ejercicio profesional*, aunque avivando siempre la vocación. Este fue el *compromiso* de Romero.

Como decía Miró Quesada, desde el principio, los primeros pensadores se hallaban, pues, defenestrados de la tradición occidental. Esto les impide en verdad *comenzar*; por ello, su ‘recuperación anabásica’ de la tradición será, como dice Miró Quesada, en dos etapas: “(...) la primera es la reconquista de la modernidad, la asimilación de las condiciones inmediatas de la comprensión de Occidente, la segunda es la recuperación de la antigüedad, de las condiciones mediatas y últimas de esta comprensión”<sup>769</sup>. A la postre, esto conduce al deseo de tener también una *propia* tradición, lo que hace que, como recuerda Miró Quesada, “(...) para recuperar la propia tradición filosófica, los latinoamericanos empiezan a escribir obras sobre la historia de las ideas de sus propios países y presentan a las nuevas generaciones un panorama completamente insospechado”<sup>770</sup>. Por eso decía

---

<sup>768</sup> *Ibíd.*

<sup>769</sup> *Íd.*:408.

<sup>770</sup> *Íd.*:409.

Romero que antaño predominaba un interés por los estudios históricos, aunque los mismos no necesariamente estaban destinados a reivindicar los logros culturales e ideológicos de la cultura andina autóctona, puesto que no se reconocía una continuidad ideológica entre lo autóctono y lo foráneo.

En un primer momento, “la primera concepción que tuvo el latinoamericano del filosofar auténtico fue una concepción estática. Filosofar auténticamente significó comprender el sentido profundo del filosofar europeo”, escribe el Dr. Francisco Miró Quesada<sup>771</sup>. Dejando atrás la ingenuidad de los primeros filósofos latinoamericanos, la ambición de *comprender* la filosofía europea es una característica de ellos; de ir más allá de lo que pudieron los primeros filósofos. Entonces hará su aparición un segundo momento en el filosofar latinoamericano, en el cual se buscará *repensar* a los filósofos europeos y filosofar (como) con ellos, lo que a la postre vendría a ser un pensar por sí mismo, “porque para ponernos en el lugar de aquel cuyo pensamiento tratamos de re-pensar, debemos ya hacer un esfuerzo para salirnos de nuestra propia perspectiva y ponernos en la suya, y al hacer tal cosa, adquirimos una nítida conciencia del contenido del pensamiento que tratamos de reconstruir. Lo vemos desde diversas perspectivas, desde la perspectiva ajena, y desde la propia”, dice Miró Quesada<sup>772</sup>. Así las cosas, añade, hay un segundo sentido, más dinámico, del ‘filosofar latinoamericano auténtico’, “(...) en el cual el filosofar auténtico conserva su proyección hacia Europa, pero supera ya su primitiva finalidad de re-pensar lo pensado y apunta a un pensar diferencial. Filosofar auténticamente significa en esta segunda etapa ser capaz de plantearse los grandes problemas filosóficos de la misma manera como han sido capaces de plantearlos los europeos, y avanzar soluciones, o ensayos de solución, de similar envergadura y alcance”<sup>773</sup>. En este contexto nace un *proyecto latinoamericano de filosofar*, señala Miró Quesada, caracterizado por la búsqueda de hacer filosofía auténtica, o sea de “(...) llegar a la creatividad

---

<sup>771</sup> 1988:412.

<sup>772</sup> Íd.:414.

<sup>773</sup> Íd.:415.

a través de la total asunción del pensamiento ajeno”<sup>774</sup>. Y será el resultado de un largo proceso asimilativo.

Recuerde el lector que Romero, en 1942, al referirse a esta generación de pensadores que cimentaron la ‘normalización’ de la filosofía en Nuestra América, en lucha contra la influencia positivista reinante en la América de entonces, escribía que “en los combates contra el positivismo se aumenta este grupo de filósofos ilustres, que vienen a completar el equipo de los que merecen llamarse los fundadores, es decir, los que, por la capacidad especulativa, al autenticidad de la vocación y la autoridad moral (esto último tan importante en cualquier tentativa de ensanchamiento espiritual), echan las bases del pensamiento filosófico iberoamericano, que hoy se desenvuelve en gran parte bajo su advocación y reconociendo su influencia directa o indirecta, por obra del estímulo, el ejemplo, el magisterio y el aporte doctrinal”<sup>775</sup>. Se trata de aquellos que Miró Quesada denomina *patriarcas*, aunque el término de ‘fundadores’ empleado por Romero me parece menos emotivo y más descriptivo, con menos carga de casta social o religiosa que en el caso de la voz ‘patriarcas’. Y recuerde el lector, asimismo, que Romero, al reflexionar sobre la trascendencia de Alejandro Korn, en otro artículo, también de 1942, escribe que el gran médico y pensador argentino “inicia entre nosotros lo que podría denominarse la *vida filosófica*, no solo en el sentido de la entera consagración –que puede ir acompañada de una inercia intelectual compatible con el escrupuloso cumplimiento de la obligación reglamentaria-, sino sobre todo entrega plena a una vocación elevada a dignidad de destino, reforzada por un cúmulo de aptitudes extrañas en cualquier parte y que resultan sorprendentes si se considera su espontaneidad, su afinación y robustecimiento progresivos y la callada energía con que debieron

---

<sup>774</sup> Íd.:416.

<sup>775</sup> 1947a:227-8.



afirmarse contra la inclemencia del contorno”<sup>776</sup>. La ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, entonces, generó una *vida filosófica*. ¿En qué consistió esta?

Ante todo, la palabra ‘vida’ tiene, en este contexto, un sentido polisémico: ‘vida’ significa aquí movimiento, actividad, comienzo, inauguración de algo que antes no había y que ahora sí. En el caso romeriano, esta ‘vida filosófica’ que genera la ‘normalización’ significa el comienzo de un *movimiento* que antes no había, esto es, se inicia una actividad de filosofar que antes no existía, no en la forma, al menos, en que esta ‘vida’ se mueve, es decir, con todo lo que esa ‘vida’ supone: consagración, como diría Caturelli, compromiso total con una vocación filosófica decisiva y vigorosa, suficientemente robustecida como para sobreponerse a la ‘inclemencia del contorno’, o sea, la incompreensión, la falta de apoyo y la *intolerancia*. Por algo Nietzsche, al reflexionar sobre los filósofos preplatónicos, decía que “la filosofía es peligrosa allí donde no está en plena posesión de sus derechos: solo la salud de un pueblo, pero no de cualquier pueblo, le confiere su legitimidad”<sup>777</sup>.

Empero, por ejemplo, la *Sociedad Kantiana* de Buenos Aires, creada en 1929 bajo el impulso de Alejandro Korn, fue una connotada expresión de la marcha que ya iba siguiendo aquella ‘vida filosófica’ en Latinoamérica. Nuestro continente, en efecto, siguiendo el λόγος de aquella expresión romeriana, ya se encontraba involucrado en el torrente de la filosofía mundial, y las nuevas vocaciones que iban surgiendo refinaban y definían sus intereses específicos. Aparecida la necesidad de una mayor conexión e intercambio intelectual entre las nuevas generaciones de filósofos y pensadores, las afinidades espirituales entre muchos de ellos no se fueron haciendo esperar. Ocasionales contactos generaban el trasiego de convertirse en permanentes, dando curso a intereses y coordinaciones más estrechas entre quienes compartían las mismas preferencias intelectuales o ideológicas. Aquella Sociedad Kantiana,

---

<sup>776</sup> 1947b:239-40.

<sup>777</sup> Op.Cit.:33-4.

como señala Romero, “(...) agrupó a casi todas las fuerzas válidas de nuestra filosofía en su tiempo y desarrolló durante años una seguida actividad de conferencias, cursillos y debates, iniciando también la relación con instituciones similares del extranjero (...)”<sup>778</sup>, y su trascendencia consiste, “(...) entre otras cosas, en haber sido aquí el primer ensayo, plenamente logrado, de una empresa filosófica plural y ajena a los institutos oficiales<sup>779</sup>, documentando así la existencia de un interés general firme y cierto por estas disciplinas, interés cuya aparición y mantenimiento señalan un alto grado de madurez en la inteligencia colectiva”, agrega Romero en ese mismo lugar<sup>780</sup>.

No hay que obviar, en consecuencia, que no se trata de un pensamiento ya hecho y acabado, dice Romero en otro lugar: “no se afirma, por ligereza o vanidad pueril, la aparición inexplicable y repentina en el área de nuestra cultura de un pensamiento robusto y autónomo, ni ninguna milagrería por el estilo y ajena al curso natural de las cosas. Tal acontecimiento, de ocurrir, sería sospechoso de artificiosidad y habría que ver en él un resultado fortuito sin raigambre ni provenir”<sup>781</sup>. Más bien, lo que hay, dice, son las condiciones “(...) para que surja y prospere a su tiempo una filosofía original”<sup>782</sup>. Esta naciente filosofía tiene todavía mucho por aprender, pero “(...) en nuestra espiritualidad la vocación filosófica ha llegado a adquirir conciencia de sí y busca su expresión”, agrega Romero<sup>783</sup>. Ha adquirido conciencia de sí y por ello su ‘amorosa vuelta hacia el pasado’<sup>784</sup>, hacia su pasado, a indagar por sus raíces, por sus orígenes, como “(...) el examen de corrientes de pensamiento cuya influencia en la vida americana ha sido considerable”, indica Romero<sup>785</sup>.

---

<sup>778</sup> 1947b:240-1.

<sup>779</sup> Aunque siempre vinculada a la enseñanza y la educación filosófica (esta nota aclaratoria es mía).

<sup>780</sup> *Íd.*:241.

<sup>781</sup> 1961a:154.

<sup>782</sup> *Ibíd.*

<sup>783</sup> *Ibíd.*

<sup>784</sup> *Íd.*:155.

<sup>785</sup> *Ibíd.*

A Romero, sin embargo, le preocupa lo que esta ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica supone implícitamente, como por ejemplo cuál habrá de ser el curso de la cultura en estas tierras y su papel futuro dentro y fuera de Latinoamérica; asimismo, sobre la índole y los caminos de la espiritualidad de América. En realidad, trasunta una preocupación por la unidad del pensamiento latinoamericano en medio de su natural diversidad nacional; unidad y ‘vida filosófica’ a la cual, sin duda el propio Romero contribuyó muy activamente. La Dra. Aisenson Kogan confirma mi presunción principal sostenida en esta disertación cuando anota sobre Romero que “su contribución al nacimiento de tal “clima filosófico” se dio, y, prominentemente por cierto, en un hacer plural: como teórico, como expositor de grandes sistemas filosóficos, como profesor universitario, editor (dirigió la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada) (...)”<sup>786</sup>.

## 5.2. ¿Filosofía ‘normalizada’ o corporativamente privatizada?

En el capítulo 3 de esta disertación, Leopoldo Zea nos recordaba que los pilares de esta normalidad residen en el proceso de profesionalización, lo cual propiciaba que los filósofos no se limitasen a solo reflexionar en solitario, sino también asumían compromisos sociales concretos, por ejemplo, a través de la educación o la política. Todo ello supone que los *fundadores* de la filosofía profesional en Latinoamérica, con su quehacer, sentaron las bases para que la filosofía en Latinoamérica se fuese convirtiendo en una *profesión*, en un ejercicio profesional académico exclusivo, vinculado a la universidad y, correlativamente, a la educación o a la actividad política, y representaban la cimentación de una *élite* consumidora de filosofía todavía venida de fuera en forma de *modas ideológicas*, impactantes por su novedad y su problemática. No quiero decir que el consumo de bienes filosóficos les haya estado exclusivamente reservado, cual si fuese una *propiedad privada*: simplemente, fueron los primeros, los más interesados, las primeras vocaciones, los primeros gérmenes de un despertar

---

<sup>786</sup> 2013:23. Las comillas son de ella.

latinoamericano a la filosofía; además, desde un punto de vista estrictamente económico, eran quienes, según el testimonio de los historiadores, podían acceder con relativa facilidad a los libros especializados importados, que, a comienzos del siglo XIX, continuaban siendo muy caros y poco accesibles al gran público y, como mostró el Dr. Miró Quesada, difíciles de comprender. Tampoco, insisto, necesariamente se trataba de clérigos o teólogos, como venía sucediendo desde la Colonia, por el predominio ideológico de la Escolástica; se trataba de civiles, laicos, sin mayor compromiso ideológico con la Iglesia acaso que su propia fe. Pero eran unos espíritus *solitarios*, que, con su vocación y su consagración a los estudios y meditaciones filosóficas, fueron abriendo los caminos a la futura ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica.

Sin embargo, ¿cómo la filosofía se convirtió en una ‘profesión’ asalariada como cualquier otra y por qué su ejercicio se vio finalmente privilegiado a las cuatro paredes de la Academia? En principio, recordemos que el Dr. Augusto Salazar Bondy señalaba que “(...) a lo largo de la evolución histórica del pensamiento filosófico han sido muy dispares los asuntos de que se han ocupado los filósofos e igualmente diversas las circunstancias intelectuales y culturales que han provocado y han dado sustento a su actividad”<sup>787</sup>, lo que significa que ha venido siendo muy amplio el espectro temático abordado por los filósofos. En todos estos casos ha quedado evidenciado, como anota Salazar, que “(...) el rasgo característico de la filosofía es la búsqueda del conocimiento, la investigación desinteresada de la verdad”<sup>788</sup>, rasgo este que, sin duda, con posterioridad ha sido compartido por las ciencias básicas también como un rasgo definitorio. No podía ser de otro modo, porque, como reza el famoso dictum kantiano, ‘la ciencia sin filosofía es ciega y la filosofía sin ciencia es vacía’. Si las cosas han sido de este modo, entonces la noción de filosofía puede quedar sumida en la vaguedad, lo cual ha conducido a una

---

<sup>787</sup> 1964:27.

<sup>788</sup> Íd.:28.

sobrevaloración del poder del filósofo, finalmente concebido como un hombre de saber enciclopédico<sup>789</sup>. Así las cosas, Salazar recuerda que puede apreciarse que, a lo largo de su historia, en medio de tan enmarañada disparidad de intereses, la actividad filosófica ha comprendido básicamente tres tipos diferentes de motivaciones que, a la postre, han pautado *maneras* de ‘ejercer’ la filosofía cada vez menos como una simple actividad y cada vez más como un (mero) ejercicio profesional: “la filosofía ha venido siendo: 1° una *reflexión crítica*; 2° Una *concepción del mundo*; y 3° un *saber de la vida*”, apunta el Dr. Salazar<sup>790</sup>. ¿En qué consiste cada una de estas tres actitudes? Veamos a continuación cada una por separado, pues tienen gran importancia para el argumento que aquí vengo construyendo.

En primer lugar, en tanto que reflexión crítica, la filosofía ha significado muchas cosas: “(...) análisis lógico y lingüístico, definición de conceptos, indagación de categorías, investigación de los datos últimos y los principios de toda experiencia, fundamentación del conocimiento o la acción, esclarecimiento de métodos y supuestos, etc.”, escribe Salazar<sup>791</sup>, lo cual significa, en buena cuenta, que “(...) la filosofía es pues una reflexión sobre los problemas del conocimiento, la acción, la invención o la existencia. Trabaja sobre lo ya dado por la ciencia, la praxis moral, la creación artística y la vida cotidiana, como una indagación acerca de realizaciones espirituales ya producidas. Es un mirar el reverso de aquello que el conocimiento y la vida han creado, sin producir nuevos contenidos o nueva actividad de vida. Es un saber segundo, una determinación de la textura interna, la articulación esencial y la forma de lo dado, a manera de una radiografía o una foto en negativo, que permite ver de otro modo las mismas cosas; una técnica de entender las realidades ya descubiertas y no de descubrir realidades inéditas”<sup>792</sup>. Esto quiere decir, entonces, que, en tanto que reflexión crítica que ha venido siendo, la filosofía aborda la más amplia temática referida al mundo y al hombre, persiguiendo un desinteresado

---

<sup>789</sup> Cf. Salazar Op.Cit.:29.

<sup>790</sup> Íd.:30. Las cursivas son suyas.

<sup>791</sup> Íd.:31.

<sup>792</sup> Ibíd.

afán de conocimiento y verdad. Históricamente, esta concepción de la filosofía como un saber crítico ha dado lugar, por un lado, a la *crítica* de las ideas, lo que ha conducido, finalmente, a un posicionamiento *académico* de la filosofía como un saber que examina los conceptos, las teorías, las costumbres, creencias y el conocimiento en general, reclamando un ejercicio en y desde la cátedra universitaria y garantizando las credenciales de un saber intelectualmente autónomo pero sin todavía convertir en objeto mismo de la crítica al ejercicio de esta disciplina desde una dimensión profesional. Y, por otro lado, ha conducido al ejercicio de una crítica social y política, la cual, tradicionalmente, como Canfora<sup>793</sup> y Bermejo<sup>794</sup> han mostrado en sus sendos estudios, ha sido fuente de malestar y desencuentro entre el filósofo y la *πόλις*.

En segundo lugar, prosiguiendo con Salazar, la filosofía ha sido también, tradicionalmente, una *concepción del mundo*, actitud según la cual “(...) la filosofía pretende sobrepasar lo dado y abrazar, en una mirada total, la realidad en conjunto, descubriendo nuevos panoramas y formas de ser. La concepción del mundo, en el sentido aquí entendido, comprende muchas cosas: visión trascendente, intuición del absoluto, generalización inductiva y síntesis última de conocimientos, unificación total de las ciencias y las experiencias, desvelamiento del ser, dialéctica de la idea y la naturaleza, saber universal, etc.”, escribe<sup>795</sup>. Así, la filosofía se ha erigido como fundamento de concepciones metafísicas y de diversidad de síntesis generales, inclusive de carácter teológico, y esta perspectiva ha complementado y reforzado a la anterior, porque corrobora la autoridad intelectual de la filosofía y suministra razones para legitimar el status profesional del filósofo.

Por último, la filosofía entendida como *saber de la vida* o *sabiduría* significa que ha sido frecuente “(...) que los filósofos propongan o que de ellos se demande un juicio valorativo acerca de la vida, su sentido y sus metas, y una prescripción sobre la conducta propia del hombre en su expresión

---

<sup>793</sup> Cf. Canfora 2002

<sup>794</sup> Cf. Bermejo 2009.

<sup>795</sup> Op.Cit.:32.

más alta”, anota Salazar<sup>796</sup>. Concebida de esta manera, la filosofía ha fundamentado una *forma de vida*, porque tradicionalmente se ha considerado que, en tanto que ‘sabio’, el filósofo era capaz de *orientar* a los humanos. “Este es el lado práctico de la filosofía, su compromiso con el hombre concreto, un hacer vital que se vincula y sobrepone al saber teórico estricto”, dice Salazar<sup>797</sup>. Pienso que esta perspectiva ha dado, tradicionalmente, cierta legitimidad social al filósofo, ya que es en esta línea en que han tenido lugar las mayores solicitudes sociales al filósofo como un moralista o es lo que más ha esperado de él la sociedad, y que servirá para juzgar socialmente al filósofo como ejemplo o modelo moral.

No obstante, Michel Onfray nos advierte que, si bien en la antigüedad griega se proponía que la filosofía era “(...) una actividad reflexiva y de meditación que da lugar a una existencia en consecuencia”<sup>798</sup>, con el advenimiento del cristianismo esta concepción trastabilló, puesto que, como añade este autor, “(...) la filosofía pasa a ser la disciplina que legitima las prácticas efectuadas en nombre de Jesucristo en un Imperio en el que el poder espiritual sirve los intereses del poder temporal”<sup>799</sup>, y los filósofos se convirtieron en legitimadores del poder. Esto se vio reforzado cuando “algunos precursores habían empezado el trabajo de elaboración de una ideología oficial: Tertuliano e Ireneo de Lyon, por ejemplo, al articular el concepto de herejía y atacar violentamente todo aquello que piensa libremente”<sup>800</sup>. Así las cosas, es plausible pensar que con todo ello se ha de producir un giro y llegará a su fin la idea “(...) del filósofo que vive en conformidad con su pensamiento y el advenimiento del intelectual orgánico. Desde entonces, filosofar es producir concepto, ideas, justificaciones teóricas y argumentos para un poder que impone su imperio sobre cuerpos y almas. Nada obliga de ahora en adelante a estos laboriosos asalariados –simbólica o realmente- a vivir sus ideas: estas no apuntan a la aplicación propia y personal, al compromiso de sí mismo, porque dictan leyes y formulan imperativos

---

<sup>796</sup> *Ibíd.*

<sup>797</sup> *Íd.*:32-3.

<sup>798</sup> 2008:38.

<sup>799</sup> *Íd.*:42.

<sup>800</sup> *Íd.*:43.

*para los otros*. Es el nacimiento de los dadores de lecciones”, escribe Onfray<sup>801</sup>. En consecuencia, la filosofía no será más una *forma de vida* que incluya el amor al saber por el saber, sino una ocupación *asalariada* al servicio de alguna forma de poder (político u otro). El filósofo será el ‘hombre de ideas’, el intelectual en sentido platónico, ‘experto’ (asalariado) en las ideas, y predominarán las otras dos formas históricas de ser filósofo de que nos hablaba el Dr. Salazar.

Complementando a lo anterior, conviene recordar brevemente aquí que el propio Romero hablaba de los *cuatro tipos de filósofo* que, según él, han tenido lugar en la historia de la filosofía a partir del Renacimiento: el aventurero, el solitario, el político y el profesional<sup>802</sup>. Si bien, como escribe Romero, “la filosofía tiene una de sus peculiaridades en que responde a experiencias de tipo personal, y aun a veces muy ceñidamente personal (...)”<sup>803</sup>, ello no obstante “(...) al mismo tiempo aspira a una validez y significación ultraindividuales, universales. Hay en ella, pues, dos elementos: una sustancia o intuición originaria, lograda en el fuero privado del filósofo, y una elaboración que saca esa sustancia o intuición de su primitiva condición de experiencia íntima y la pone en situación de ser comunicada como concepción aceptable para todos o para muchos”<sup>804</sup>. Esto significa, además, que la filosofía está basada en experiencias personales pero aspira a que sus construcciones tengan validez universal; está comentada en la intuición originaria de la subjetividad del filósofo pero irá más allá y buscará su comunicabilidad y aceptación ‘por muchos o por todos’. Según que prepondere una u otra de estas instancias (la construcción subjetiva y la comunicabilidad) resulta una amplia gama de tipos distintos de pensadores; “en un extremo están aquellos que nos ofrecen ante todo su experiencia viva, con frecuencia informe: un Kierkegaard, un Nietzsche; en el otro, los que aciertan a transfundir la experiencia original

---

<sup>801</sup> *Ibíd.* La cursiva es suya.

<sup>802</sup> Cf. Romero 1967:211ss. Es preciso indicar aquí que este artículo de Romero apareció en *El Nacional* de Caracas el 3 de agosto de 1953, es decir, casi veinte años después de la formulación inicial de la tesis sobre la ‘normalidad’ filosófica en Iberoamérica.

<sup>803</sup> *Op. Cit.*:211.

<sup>804</sup> *Íd.*: 211-2.



en la elaboración objetiva, en la teorización impersonal, como un Kant”, dice Romero<sup>805</sup>. No hay, por consiguiente, un *tipo único* de ser filósofo, como hay distintas maneras de *hacer* filosofía. Así las cosas, “la historia de la filosofía, desde el Renacimiento, permite distribuir a los filósofos en estos cuatro grupos, según la tónica de su pensamiento y su entronque con la realidad circundante: *aventureros*, *solitarios*, *políticos* y *profesionales*. Cada tipo de estos ha preponderado en un período histórico”, anota Romero<sup>806</sup>.

En el Renacimiento predominó el *aventurero*, es decir aquel filósofo empeñado en un desenfrenado afán de novedad. Desde el siglo XVII, el filósofo se torna un *solitario* y durante el siglo XVIII el filósofo se torna más proactivo y metido en asuntos políticos. Estas cuatro categorías de filósofo, para Romero, “(...) si algo demuestran, es que la filosofía nunca ha sido ajena a la peculiaridad y demandas de cada lapso histórico”<sup>807</sup>. Y en esto estriba, a mi juicio, la esperanza de una superación del filosofar como una actividad desprovista de sentido histórico y convertido en patrimonio intelectual exclusivo de una élite. A lo anterior, no obstante, va aparejado que “(...) la filosofía nueva va logrando carta de naturaleza, deja de ser la ocupación libre de investigadores dispersos y reclama su natural albergue en las instituciones que deben ser su hogar propio, en la Universidades, depósitos hasta entonces de los residuos del pensamiento del pasado, de los remanentes de la tradición medieval”, añade Romero<sup>808</sup>. Luego, el filósofo moderno ha de tornarse un *académico*, y “(...) la filosofía moderna arraiga en los altos institutos, donde se filosofa con regularidad, con horarios y sueldos. El filósofo ha llegado a ser un profesional”, agrega Romero<sup>809</sup>. Y mientras esto sucedía en Europa, en América Latina, colonia de aquella, predominaba, como decía el profesor Cruz Vélez, una escolástica caduca pero aún con

---

<sup>805</sup> 1967:212.

<sup>806</sup> *Ibíd.* Las cursivas son suyas.

<sup>807</sup> *Ibíd.*

<sup>808</sup> *Íd.*:214.

<sup>809</sup> *Ibíd.*

suficiente respaldo político como para enjaular a la filosofía en los conventos y claustros teológicos, como lo ha mostrado ampliamente Stoetzer en su estudio<sup>810</sup>.

Aquella idea del filósofo moderno del siglo XVII como un *solitario* tuvo también un correlato o impacto en la América colonial. En efecto, dice Romero que aquel filósofo era sosegado y prudente, “(...) porque comprende bien los riesgos de gritar por las calles las nuevas verdades (...) (y) trabaja en obras de ritmo lento, de estructura sólida y consecuente y para madurarlas y organizarlas necesita del reposo, de la calma. Busca, pues, el aislamiento, y es muchas veces un solitario”<sup>811</sup>. Esto mismo fue lo que ocurrió con los pensadores americanos que, bajo el impulso de las *modas filosóficas* provenientes del Viejo Mundo, se dedicaban a las cuestiones filosóficas, aun bajo la sombra amenazante de la Inquisición. Pero aquí nos importa destacar que este filósofo solitario, para Romero, curiosamente, al igual que los otros tres tipos, “(...) tienen cada uno su propio papel en todo lugar y tiempo, y acaso son todos ellos necesarios para el cabal cumplimiento de la multifacética e inconmensurable faena filosófica”<sup>812</sup>. Es muy importante dejar bien establecido esto, por cuanto con ello queda abierta la posibilidad de que en el proceso de ‘normalización’ de la filosofía no solamente tengan lugar filósofos *profesionales* –aquellos que, como indica Romero, “(...) arraigan en los altos institutos, donde se filosofa con regularidad, con honorarios y sueldos”<sup>813</sup>-, sino también uno cualquiera de los otros tipos, que no sean profesionales. En cualquiera de todos los casos, como escribe Romero en otro lugar, “la actividad filosófica requiere vocación y determinadas aptitudes, y sería interesante examinar la relación entre estas dos instancias, generalmente solidarias y a veces separadas”<sup>814</sup>.

Una observación. Al instaurarse la figura social del filósofo como un intelectual, se abrió paso, casi como un efecto, un perfil del filósofo como un hombre *teorético*, cuya caracterización por Eduardo

---

<sup>810</sup> Cf. Stoetzer 1982.

<sup>811</sup> 1967:213. La (y) es mía.

<sup>812</sup> Íd.:215.

<sup>813</sup> Íd.:214.

<sup>814</sup> 1947a:183.

Spranger me sugiere algunas consideraciones. En efecto, refiriéndose a este hombre ‘teórico’, Spranger resalta que en este sujeto está puesto por encima de todo otro valor el *conocer*, aunque no falten, de hecho, las solicitaciones del mundo económico y material. “La presión del mundo exterior, los requerimientos físicos, los supuestos materiales de toda faena intelectual, apremian también ostensiblemente a quien quiera entregarse a la pura contemplación”, escribe<sup>815</sup>, aunque *íntimamente* el ‘hombre teórico’ esté alejado de este tipo de *primados*, acaso por una suerte de *huida subjetiva* de todo cuanto tenga que ver con lo útil, práctico o material, que ponga en entredicho todo ‘puro conocer’. Quizás esta creencia se encuentre a la base de aquella toma extrema de distancia con respecto al objeto que estudia, de la cual hablaba Bourdieu. Por ello, como señala Spranger, “la consecuencia necesaria es que el hombre orientado puramente de modo teórico se siente inválido ante los problemas prácticos de la vida. No ha aprendido a ajustar sus reflexiones a las situaciones empíricas especiales ni a adaptar *ad hoc* las consideraciones instrumentales prácticas en ellas imprescindibles. De modo que los pertrechos de que está equipado para la lucha por la existencia son lo más pobre que cabe imaginar. Y no por falta de inteligencia, sino por falta de un vivo interés para estas cosas”<sup>816</sup>. De ahí que *philosophare necesse est, vivere non est necesse* reazará el lema que Spranger le adjudica. Y si alguno de estos pensadores se alejase de su genuino *espíritu teórico*, movido por algún afán material, corre el riesgo de caer en sospecha de ser tan solo un mercader o un sofista.

En consonancia con este espíritu teórico, Emilio Huidobro sugiere, en un tono cristiano católico y defendiendo la necesidad de una *filosofía perenne*, que “(...) hay que enterrar aquella falsa máxima ‘primero vivir y luego filosofar’. No; ‘vivir es filosofar’; más aún, vivir es metafisicar”<sup>817</sup>. Hay un antiguo axioma, dice Huidobro, que es *primum vivere deinde philosophari*, cuyo espíritu se refiere a que

---

<sup>815</sup> 1954:141.

<sup>816</sup> *Ibíd.* La cursiva es suya.

<sup>817</sup> 1942:35. Las comillas simples son suyas.

“lo primero y fundamental es vivir; y después cuando la vida permite ocio para dedicar la actividad del pensamiento a algo que no sea el pan nuestro de cada día, solo entonces se puede hablar del ocio del filosofar”, escribe<sup>818</sup>, y frente al cual afirma, más bien, *vivere est philosophari*, es decir, *vivir es filosofar*. “Quiere decir que filosofamos con la misma naturalidad con que vivimos, con la misma naturalidad y necesidad con que respiramos”, agrega Huidobro<sup>819</sup>, para acabar afirmando que el hombre es un animal metafísico y que, por ello, el hombre vive para *metafisicar*: “el hombre por naturaleza no solo hace filosofía cuando vive porque vivir es filosofar, sino que hace metafísica, es decir, expresando las dos palabras en una, el hombre (hace) *metafísica* cuando vive: vivir no solo es filosofar, sino *metafisicar*”<sup>820</sup>, dice, con lo cual queda establecido, pues, que es consustancial a la vida humana el pensar, el hacer filosofía, el hacer metafísica, o, como dice Huidobro, el *metafisicar*. Esto, como dice el ya citado Caturelli, es propio de un espíritu *teórico*, maravillado ante el ser y ante la propia filosofía<sup>821</sup>.

Es importante recordar aquí la distinción que Hannah Arendt hace entre *vida activa* y *vida contemplativa*. Cuando habla de vida ‘activa’, está refiriéndose a tres actividades fundamentales, que denomina *labor*, *trabajo* y *acción*<sup>822</sup>. Por *labor* entiende Arendt los procesos biológicos tendentes a la satisfacción de las necesidades vitales, como el comer o beber; por *trabajo*, lo que el hombre ‘produce’ y propicia la creación de un mundo artificial, de bienes distintos de la naturaleza; y, finalmente, por *acción*, entiende Arendt lo más distintivo de los humanos que es la *libertad*, la cual se traduce en pluralidad y diferencia, condiciones fundamentales de la vida política. “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”, escribe Arendt<sup>823</sup>. Sin embargo, dice Arendt, lo que ha

---

<sup>818</sup> Op.Cit.:14.

<sup>819</sup> Ibíd.

<sup>820</sup> Ibíd. El paréntesis es mío y las cursivas son suyas.

<sup>821</sup> 1958:13ss.

<sup>822</sup> Cf. Arendt 1996.

<sup>823</sup> Op.Cit.:22.

ocurrido en la Modernidad es una inversión jerárquica entre la vida activa y la contemplativa, en donde la confianza en el *poder inventivo manual* del ser humano desplazó a la búsqueda metafísica de la verdad y el conocimiento; al menos, como dice Arendt, “no se trataba de que la verdad y el conocimiento ya no eran importantes, sino de que solo se podían alcanzar mediante la ‘acción’ y no por la contemplación”<sup>824</sup>. Y esto, finalmente, ha traído por consecuencia la agudización de aquella brecha entre el ‘hombre de ideas’ o ‘intelectual’ y el ‘mundo de la vida práctica’.

No cabe duda entonces que esto ha acarreado la creación de una brecha aún mayor entre ‘acción’ y ‘contemplación’, lo mismo que entre vida práctica y reflexión (θεωρία), y, en el plano epistemológico, en un conflicto entre “ciencias” y “humanidades”, cuya secuela sin duda nos afecta hasta hoy, y afecta incluso al proceso de ‘normalización’ actual de la filosofía en Latinoamérica. Pero la historia nos muestra, como señala Canfora<sup>825</sup>, que no ha sido muy cordial que digamos la relación entre el φιλόσοφος y la πόλις. Muchas veces, el φιλόσοφος ha pagado las consecuencias de las tensiones políticas al interior de la πόλις, las cuales han podido tomar un cariz dramático. Empero, lo hasta aquí dicho me hace pensar que la noción de ‘normalización’ de la filosofía en América como una ‘función ordinaria de la cultura’ (occidental predominante) no significa que ella ya ‘se dio’ de una vez y para siempre. No tiene por qué ser una noción estática, carente de vida. No significa que la filosofía ‘se insertó ya’ en la cultura (occidental predominante) y permanece *ahí*, congelada, cual si fuese un producto disponible para ser ‘consumido’ cuando sea, en el *mercado* de las ideas. Si la filosofía es un asunto referido al pensamiento y al ‘uso’ de la racionalidad, y estos tienen un carácter dinámico, entonces, con mayor razón la filosofía y su enseñanza lo son. A la postre, pues, la tal ‘normalización’ romeriana ha implicado que los filósofos empezasen a ganar un status profesional y/o laboral, y ni

---

<sup>824</sup> Íd.:315. Las comillas simples son suyas.

<sup>825</sup> 2002:16ss, especialmente, por ejemplo, cuando refiere la conducta política de Sócrates ante las consecuencias políticas que tuvo el combate naval de las islas Arginusas, en agosto del 406 AC.

siquiera intelectual, puesto que son muchos los que se resisten a incluir en su filosofar al *ser nacional* o a la reivindicación del hombre y la cultura andina<sup>826</sup> en el plano del pensamiento abstracto; y ni siquiera existe el interés aquí por desarrollar una perspectiva intercultural en nuestra filosofía, como tanto ha insistido el doctor Raúl Fournet-Betancourt<sup>827</sup>.

Como consecuencia de lo anterior, la ‘normalización’ de la filosofía ha acarreado, como una de sus consecuencias, la formación de una élite letrada de especialistas universitarios, profesionales como cualquier otro profesional, sí, pero que han convertido al filosofar en “una actividad erudita, aristocrática, reservada a muy pocos elegidos que conocen la jerga y saben cómo moverse en ese terreno”<sup>828</sup>. Entonces, ochenta años después, podemos afirmarlo ya: la filosofía, en Latinoamérica, ha atravesado por un limitante proceso de apropiación corporativa del filosofar, es decir una *privatización universitaria* del saber universal cuya naturaleza ha sido reducida a la de un saber ‘de academia’, y los filosofemas, a ser ‘verdades de academia’. Este es, pues, el docto discurso filosófico *normalizado* e institucionalizado entre nosotros desde hace buen tiempo, bajo el manto protector del poder político. Empero, con Schopenhauer hay que reconocer que es provechoso enseñar filosofía en las universidades, pues adquiere así una existencia pública y permitirá que otros también se dediquen a ella. Schopenhauer dice que “cada vez me hago más de la opinión, en efecto, de que para la filosofía sería muy saludable dejar de ser una forma de ganarse el sustento, sin estar ya más presente en la vida burguesa, representada

---

<sup>826</sup> 80 años después de la formulación inicial del planteamiento romeriano, ¿por qué insistir en hablar de ‘función ordinaria de la cultura’ solo en clave occidental, ninguneando y menospreciando al mundo andino? En la medida que en aquellos años predominaba una cultura pro hispánica aún aquí, la filosofía se ‘normaliza’, por de pronto, como una ‘función ordinaria’ de tal cultura. ¿Y la cultura andina? ¿Y el ‘entresijo de culturas’ del que hablaba Zea en 1939 (Cf. 1939:321ss)? Al menos, ahora se abre la posibilidad, 80 años después del diagnóstico inicial de Romero, de hacer el mismo balance que él hizo y concluir en reinsertar a la filosofía, en una suerte de ‘nueva normalización’, como ‘función ordinaria’ del entresijo multicultural subyacente hoy a la ‘cultura nacional’ y reivindicar a la cultura andina también en el plano del discurso filosófico. Y, en cuanto a la enseñanza de la filosofía se refiere, dicho balance ya fue hecho en 1998: la OEI, en su estudio sobre el currículo de filosofía en Iberoamérica, sugería que la filosofía debe ser repuesta al currículo escolar como área independiente (Cf. OEI 1998:261ss.).

<sup>827</sup> Cf. por ejemplo Fournet 2001a y 2001b.

<sup>828</sup> Cf. Cerutti 2000:93.

por profesores”<sup>829</sup>, y esto porque, como agrega Ranovsky, “en la universidad no está la sabiduría a menos que se identifique la filosofía escrita con sabiduría del mundo, lo cual requiere una demostración”<sup>830</sup>. ¿Cómo se podría compatibilizar el amor desinteresado a la sabiduría con el amor a la cátedra perpetua y remunerada? ¿No es factible que quien tenga por motivación vocacional inicial el afán de libre investigación de la verdad pueda terminar reemplazando a esta por un burocrático interés por nombramientos y cargos remunerados?<sup>831</sup> ¿Vivo para filosofar o filosofo para vivir? Debemos recordar aquí el sano dictamen agustiniano: “etenim quia vivo, propterea volo sapientiam, non quod sapientiam desidero, volo vitam. Unde fortuna si mihi abstulerit vitam, auferet causam quaerendae sapientiae”<sup>832</sup>. Alguna vez, Ortega expuso que la universidad tiene por misión fundamental el fomento de la *ilustración*<sup>833</sup>; entonces, la universidad es, como decía Mondolfo, *creadora de cultura*. Si esto es así, entonces la enfermedad del *burocratismo* no debe socavar a la filosofía en sus cimientos y hacerle perder de vista su misión de *buscadora de la verdad*, haciéndole caer en descrédito ante la opinión pública como que se trata de una fatua y desabrida ocupación, experta en esparcir *cuentos chinos* o angustias metafísicas entre la gente. El riesgo es que, en lugar de asemejarse a Tales desplomándose al hoyo (aunque lleno de planteamientos, preguntas, cuestionamientos y algo de sabiduría), se asemeje a la muchacha tracia riéndose, en el fondo y en rigor, de su propia ignorancia.

¿Cuál fue el papel que jugó la filosofía en la construcción de una *ciudad letrada* en Latinoamérica antes de la ‘normalización’? ¿Qué lugar han ocupado las ideas en Latinoamérica en el proceso histórico conducente a la ‘normalización’ de la filosofía? ¿Contribuyó la filosofía reinante a la construcción de un universo simbólico y a su administración ideológica oficial en favor de la Corona

---

<sup>829</sup> Cf. 1991:60.

<sup>830</sup> Cf. 2011:32 (aforismo 19.1.4).

<sup>831</sup> El lector puede ver, por ejemplo, en el portal web de San Marcos, en la dirección del vicerrectorado de investigación, la cantidad de publicaciones efectuadas por los profesores de filosofía de mi alma mater, la Facultad de Letras de San Marcos, en los reportes de los últimos años.

<sup>832</sup> “Pues porque vivo, deseo la sabiduría, no por desear la sabiduría quiero la vida. Si, pues, la fortuna me quita la vida, me privará del motivo de buscar la sabiduría”. Cf. San Agustín 1971:139.

<sup>833</sup> Cf. 1965:63.

como fuente de poder y dominación, como sugiere Ángel Rama?<sup>834</sup> “Las élites culturales han sido actores importantes de la historia de América Latina. Procediendo como bisagras entre los centros que obraban como metrópolis culturales y las condiciones y tradiciones locales, ellas desempeñaron un papel decisivo no solo en el dominio de las ideas, del arte o de la literatura del subcontinente, es decir, en las actividades y las producciones reconocidas como culturales, sino también en el dominio de la historia política”, dice al respecto Carlos Altamirano<sup>835</sup>. Estas élites culturales, entre quienes también habría que contar a los filósofos y teólogos coloniales, anexaban, como diría Marichal, a las ‘zonas centrales’ con aquellas ‘de matización’. En términos estrictamente sociológicos, hay que considerar cuál es el papel social que cumplen los universos simbólicos, las ideas y las construcciones ideológicas, porque su consideración o aplicabilidad están normalmente vinculadas al *poder*. Si partimos de entender a las ‘ideas’ como dice Talcott Parsons, como “(...) conceptos y proposiciones susceptibles de interpretación inteligible en relación con los intereses, los valores y la experiencia humanos”<sup>836</sup>, convendremos en que se trata de interpretaciones según los intereses de un determinado sector social *en el poder*, formando conjuntos sistemáticos a los que denominaremos *ideologías*, las mismas que, usualmente, están vinculadas a distintas formas de *poder*. En tal sentido, las élites culturales, durante la Colonia, se hallaban vinculadas al poder político en la medida que anexaban la ideología o cultura europea con la local y con ello hacían apología o justificación de la dominación y sujeción reinante, o, como diría Rama, de la ‘ciudad ordenada’, y a través de algunas órdenes religiosas recalaban en las universidades en donde cultivaban las doctrinas, ciencia e ideología cultural en boga en la Europa de ese tiempo; como dice el profesor Ricardo Falla, “la Universidad de San Marcos fue el escenario donde se instituyeron los estudios de filosofía del Perú y América Austral”<sup>837</sup>, para agregar que “los estudios sistemáticos de

---

<sup>834</sup> Cf. Rama 1998:31ss.

<sup>835</sup> 2008:9.

<sup>836</sup> 1967:21-2.

<sup>837</sup> 2000:40.



filosofía se originaron en el Perú –y en América Austral- con la organización académica de la universidad recién fundada. Es decir, a través de las *Facultades de Arte y Teología*, asumiendo para su dinámica la agrupación de conocimientos por ramas de identidad denominadas *Cátedras*<sup>838</sup>, de modo que, según Dussel<sup>839</sup>, este hecho representó una *primera normalización* de la filosofía en Latinoamérica.

Sin embargo, matizando la tesis de Parsons –y, de pasada, la de Rama-, los jesuitas, por ejemplo, desarrollaron una labor intelectual y formativa no necesariamente de consuno o ideológicamente vinculada con el poder político real. En tal sentido, no podía tratarse de un frío e impersonal trasplante ideológico de Europa acá porque, por ejemplo, los padres del Colegio Jesuita de San Pablo consideraban, frente a la cultura filosófica y teológica europea, como recuerda Luis Martín, “(...) que América presentaba una situación humana única, que el *homo Christianus* nunca se había encontrado con el entorno social, económico y cultural del nuevo mundo y que en Lima no podía aceptarse literalmente la aplicación de los indiscutidos principios establecidos por los teólogos de Salamanca, París o Roma”<sup>840</sup>. Actitudes como esta describen un espíritu más liberal y menos allegado al poder político en la enseñanza de la filosofía, aunque siempre bajo cánones teológicos. Empero, en la medida que a esta enseñanza jesuítica acudían incluso laicos –a quienes se impartía una formación integral-, entonces la filosofía era accesible a muchos vía la educación filosófica, *democratizándose* la posibilidad de acceder a su cultivo (e incluso a su posterior ejercicio académico o profesional), con lo cual se puede afirmar que esta enseñanza jesuítica contribuyó de manera positiva en la formación de una sociedad y una conciencia *letradas* en el Perú colonial mas no necesariamente como un signo de dominación.

Como ha sucedido en todas partes, el proceso de institucionalización de la filosofía en la universidad ha corrido paralelo y correlativo al de su legitimación, y, al menos en dicho escenario, ha logrado insertarse como una ‘función ordinaria de la cultura’ (universitaria, al menos). Desde luego que

---

<sup>838</sup> Íd.:48.

<sup>839</sup> 1998:31.

<sup>840</sup> 2001:94.

detrás de esta aceptación está, por ejemplo, el hecho de que se ha debido de plantear una economía que suponga, en contrapartida, adjudicar a la filosofía un rol legitimador del status, ideología, condiciones sociales y rangos o tipos de saber vigentes y legitimados por el sistema social vigente, como condición de posibilidad de su existencia en la universidad y recibir así el financiamiento estatal correspondiente. Considero que este hecho es de suma importancia, dado que, si bien la filosofía, aunque aún supeditada a la ideología religiosa vigente y dominante, se enseñaba ya en los colegios secundarios desde los inicios de la república en el siglo XIX, esto es antes de la etapa de ‘normalización’ filosófica, cuando esta se produjo, entrado ya el siglo XX, la enseñanza de la filosofía pudo expandirse todavía más en la educación media<sup>841</sup>. Los propios filósofos académicos, por un lado, comenzaron a acudir a las instituciones educativas medias para impartir las materias filosóficas en boga (v.g., lógica, psicología, filosofía moral, metafísica, gnoseología, entre otras) ellos mismos; y, por otro lado, comenzó a proliferar, en los institutos dedicados a la formación del profesorado, cátedras dedicadas a impartir tales materias<sup>842</sup>. Esta expansión de la enseñanza de la filosofía se vio favorecida por el proceso de normalización (universitaria) de la filosofía, y esta ha logrado hacerse de un status académico y profesional que ha significado reconocimiento (aunque sea implícito) de la importancia de la filosofía y de su rol en la formación espiritual americana. Además, el hecho de que la filosofía haya podido expandirse a las escuelas públicas, responde sin duda a una valoración positiva que alienta la ilustración del pueblo y el fomento de su ascenso a los planos superiores o más abstractos de la reflexión, del espíritu y del conocimiento.

Como escribe Lewis Coser, en este contexto “los intelectuales son guardianes de ideas y fuente de ideologías; sin embargo, a diferencia de los eclesiásticos medievales o de los propagandistas y

---

<sup>841</sup> Dentro de un marco que podríamos denominar como de *filosofía decomisada por el Estado*, parafraseando el título de un conocido texto francés (ver Varios 1988).

<sup>842</sup> Note el lector que la ‘enseñanza de la filosofía’, como materia pedagógica, tuvo su origen en la propia filosofía académica aún en proceso de legitimación por el aparato universitario y estatal.

políticos fanáticos modernos, al mismo tiempo tienden a cultivar una actitud crítica; tienden a escudriñar las ideas y supuestos recibidos de su tiempo y de su *milieu*. Son ellos los que “piensan de otro modo”, los que perturban la paz intelectual”<sup>843</sup>. En tal sentido, en el siglo XVII, pues, la filosofía adquiere un rango de ‘profesión’, un oficio, ya que, como dice por su parte Romero, “anteriormente existió el hombre de meditación filosófica continua, pero vocacional y no profesional; el que compartía la ocupación religiosa con la filosófica, y también el profesor sin mayor relación con el pensamiento genuino de su tiempo, y sin influencia efectiva, por lo tanto”<sup>844</sup>. No llama la atención, entonces, que muchos de los que se dedicaban a la filosofía provenían de otros campos del saber, porque, como anota Romero, “en general, la cultura moderna se incubaba fuera de las universidades, bajo su mirada suspicaz, en la actividad autónoma y a menudo conturbada de sabios y hombres de letras; en el frecuente intercambio personal y epistolar; en las academias, verdaderas sedes del nuevo espíritu”<sup>845</sup>.

Herbert Spencer, cuando habla del origen de las profesiones, señala que paulatinamente fueron diferenciándose el hombre de ciencia y el filósofo<sup>846</sup>, lo cual, aunado a la creciente laicización inherente a la modernidad, propició la aparición de cátedras filosóficas más laicas o más desvinculadas de estrictos condicionamientos teológicos. Como escribe Víctor Alba, “con el Renacimiento, la cultura de los países cristianos entra en un período de gradual secularización. No solo las ideas se independizan poco a poco de la teología, sino que quienes las manejan se independizan de la religión, incluso cuando visten hábitos o cuando sus obras se centran, en apariencia, en torno a temas religiosos”<sup>847</sup>. Y aparejado a esto está también la metamorfosis del ‘saber académico’ en ‘saber económico’, porque, como explica Bermejo, se trata de un proceso de reconversión del reconocimiento esperado por el intelectual en la

---

<sup>843</sup> 1968:12. La cursiva y las comillas son suyas.

<sup>844</sup> 1947a:184.

<sup>845</sup> Íd.:184-5.

<sup>846</sup> s/f: tomo II, 173.

<sup>847</sup> 1976:107.

sociedad, proceso este “(...) en el que la *distinción* académica dejaría de ser una distinción basada en el prestigio intelectual para convertirse en una distinción de tipo económico y político”, escribe<sup>848</sup>.

Como un correlato fáctico de lo anterior, la Modernidad comportó, en el marco de la producción capitalista, un proceso de tecnificación, racionalización y puesta en marcha de un saber con creciente proyección hacia lo técnico y la producción, que fue poniendo en entredicho a las formas tradicionales de conocimiento. De resultas de esto, como anotan las profesoras Mattar y Palacio, “zonas cada vez más amplias de la vida social comienzan a ser invadidas por la idea del cálculo, medio y fin. Por este hecho, la espontaneidad y la no formalización, propias del saber tradicional, verán reducidos sus espacios de actuación, produciéndose entonces una transformación radical en las formas típicas de producción, transmisión y reproducción del saber”<sup>849</sup>. Es decir, la incipiente burocratización del saber, en el siglo XVIII, prenunciaba un novísimo escenario de formalización y especialización creciente de los saberes en general, que ha desembocado en una mayor especialización de los ‘campos de estudio’ y en las nuevas profesiones prolijadas al amparo de este proceso y surgidas desde el siglo XIX. Esto ha debido condicionar significativamente el proceso de ‘profesionalización’ de la filosofía a la par que su inserción institucional en la Academia. Así, las condiciones de producción, circulación y ulterior consumo del ‘saber filosófico’ o de los bienes filosóficos quedaron perfiladas en este marco de burocratización del saber, planteándole, al mismo tiempo, no pocas y serias aporías *identitarias* a un saber de suyo *universal* (o que venía desde antiguo pregonando tal ‘universalidad’), así como de *legitimación* de su posición tanto en el marco burocrático de la Academia cuanto, por lo demás, en el ‘conjunto del saber’.

En Latinoamérica, la particularidad de este proceso estribó, a mi juicio, en que el advenimiento del proceso de ‘normalización’ vino aparejado con la posibilidad de una legitimación del saber filosófico en la sociedad, una sociedad sumida en agudas contradicciones entre un poder (europeo) muy poco

---

<sup>848</sup> 2009:8

<sup>849</sup> 2001:58.

dispuesto a batirse en total retirada (ni ideológicamente), por un lado, y, por otro, la reivindicación de una nueva lectura y evaluación de nuestro proceso histórico que revalúe lo autóctono y su espacio (propio) en el nuevo concierto republicano del siglo XX. La universidad debía ser, entre nosotros, ese espacio en el cual germine dicho proceso. De nuevo, entonces, la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica tenía que estar asociada a la universidad, y esta en calidad de sujeto legitimador, aun cuando en ella hayan subsistido, hasta bien entrado el siglo XX, estructuras coloniales de apropiación y administración de los conocimientos.

Según se puede apreciar en el proceso histórico de la filosofía en Latinoamérica, hubo varios momentos: uno inicial, de ‘masificación’ y ‘repetición’ de patrones de pensamiento europeos, con cuyo diagnóstico Zea también parece coincidir. Luego, otro momento más selectivo y *elitista*, de *institucionalización* universitaria de una filosofía que, al modo del idealismo alemán novecentista, concilie (¿o coincida?) con la religión oficial y con los fines supremos del Estado. Este proceso de ‘institucionalización’ significó un gran cambio, por el cual el ‘profesor de filosofía’ se convirtió en un asalariado del Estado, y su presencia *estable* en el ámbito académico se legitima en la medida que fuese capaz de fomentar una *educación filosófica* acorde a los fines del Estado –*capturada* por este- y no reñida con ellos. Así, para los filósofos, la Academia será un ámbito en el cual se reproducirán las relaciones sociales de poder. Por ejemplo, el mecanismo de perpetuación de la filosofía profesional en dicho escenario será el descrito ampliamente por Bourdieu<sup>850</sup> para el caso de la renovación o engrosamiento del cuerpo docente. De hecho, con esto se consolidaba un *filosofar profesional*, que, poco a poco, fue propiciando que ‘hacer filosofía’ dejase de ser algo casi *heroico*, como decía Romero, y el filósofo dejase de ser un espíritu *solitario* e incomprendido, que no era ni popular ni gozaba del respaldo común. Así las cosas, la filosofía dejó de ser una simple actividad intelectual vinculada a los claustros religiosos, y se fue tornando en una *profesión*, una carrera profesional cuyo estudio exigía plena

---

<sup>850</sup> Cf. Bourdieu 2008, especialmente Caps. 3 y 4.

dedicación y, sin duda, reclamaba, por su propia naturaleza, un ámbito como el universitario, para la obtención de los correspondientes grados y títulos académicos que autoricen el ejercicio ‘profesional’ de la filosofía como un medio de vida (¿y la *forma de vida*?).

Quedaba abierta en Latinoamérica, así, la posibilidad de convertirse en *filósofo profesional*<sup>851</sup>, experto en abordar técnicamente las *ideas*, en especial aquellas de los filósofos de otras épocas<sup>852</sup>, y ‘los conocimientos’ o teorías planteadas por los filósofos clásicos sobre la más variada gama de temas ‘universales’, esto es, *filosofables*. Proveniente del campo de las ideas y de lo teórico, la profesión de ‘filósofo’ podía ejercerse, en principio, en la cátedra universitaria o en la docencia escolar, y en la investigación teórica conducente a la *producción* de textos filosóficos. Además, es preciso recordar aquí que lo anterior ha corrido paralelo al proceso de agudización de la división social del trabajo, con una creciente especialización científica cuyos excesos ya denunciaba en su momento Ortega<sup>853</sup>.

Al respecto, con relación al Perú, el joven historiador sanmarquino Efraín Núñez nos cuenta que “la fundación institucional de la carrera de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos se da en 1946. Aquel año, durante el gobierno del Dr. José Luis Bustamante y Rivero, y Ministro de Educación Pública, el Dr. Luis E. Valcárcel, se aplicó la Ley 10555, conocida también como “Estatuto Universitario”. Esta ley modificó y reorganizó la estructura académico-administrativa de la Universidad. Uno de los principales cambios de esta reforma fue la creación de varios Institutos de formación académica, siendo uno de ellos el llamado “Instituto de Filosofía”<sup>854</sup>. Pero el propio Núñez nos advierte que los antecedentes inmediatos de esta creación se encuentran durante el rectorado de José Antonio Encinas (1931-1932), quien, con su proyecto de

---

<sup>851</sup> Generándose, asimismo, la posibilidad de que surja aquí lo que Becher denomina el *tribalismo académico*, es decir el sentimiento de saberse miembro de una profesión, de una ‘tribu académica’ con una tradición (académica y profesional) a cuestas (Cf. 2001:41ss).

<sup>852</sup> Sin olvidar las *dificultades de comprensión* a que antes se refería el Dr. Miró Quesada (ver 5.1, en esta disertación).

<sup>853</sup> Cf. Ortega 1954.

<sup>854</sup> 2013:7. Las comillas son suyas.

universidad nueva, aplicó, cuenta Núñez, “(...) una serie de reformas, entre ellas, la creación de varios Institutos: Historia General y del Perú, Literatura, Filosofía, Psicología, Educación, Ciencias Biológicas, Ciencias Químicas, etc., pero debido a la clausura de la universidad, ocurrida en mayo de 1932, esta iniciativa no pudo concretarse totalmente; y no sería hasta 1945 en que se volvería a retomar dichas ideas. Aquel año, tras finalizar el período del Dr. Horacio Urteaga, como Decano titular de la Facultad de Letras, le siguió en la dirección del Dr. Pedro Dulanto, con quien se inicia el debate del nuevo Estatuto Universitario, y dentro de él, la discusión de los futuros Institutos. En 1946, y con un nuevo Estatuto rigiendo la vida de la universidad, asume el decanato de Letras el Dr. Luis Alberto Sánchez. Con él se crean y organizan los diferentes Institutos dependientes de la Facultad de Letras. Finalmente, Luis Alberto Sánchez, al ser elegido Rector, deja vacante el cargo decanal, el mismo que recaerá en el Dr. José Jiménez Borja, quien finalmente, en 1947, pondrá en funcionamiento los Institutos”<sup>855</sup>. Aquel Instituto surgió en 1946 como “Instituto de Filosofía y Psicología”, pero con esta última como sección dependiente del Instituto. El organizador de aquel Instituto de Filosofía fue el Dr. Julio A. Chiriboga. Asimismo, en 1946, se crea la Facultad de Educación en San Marcos, y empiezan a formarse profesores en la especialidad de Filosofía y Ciencias Sociales, aunque, desde un principio, los propios filósofos académicos, que eran quienes impartían las materias filosóficas en dicha novísima Facultad, se hacían cargo del dictado de las materias filosóficas en los colegios. Posteriormente, al comenzar a exigirse el título de profesor, los filósofos académicos fueron siendo gradualmente desplazados de la enseñanza media, constriñéndose al ámbito estrictamente universitario y académico.

Como consecuencia de esta segmentación con secuela laboral, los profesores titulados en enseñanza de la filosofía fueron, pues, ocupándose de esta materia. A la vez, también progresivamente, estos profesores fueron deteriorando su calidad de vida al ir reduciéndose sus salarios reales, lo cual fue mermando su labor y su preparación profesional: sin posibilidades económicas y teóricas para seguir

---

<sup>855</sup> *Ibíd.*

estudiando o investigando, su tiempo fue totalmente absorbido por la labor pedagógica en el aula, reduciéndose, de facto, laboralmente, a la mera condición de un *proletario* más, y, profesionalmente, a ser un simple consumidor o repetidor mecánico y acrítico de las doctrinas de los filósofos clásicos expuestas en los manuales redactados por los filósofos académicos, y sin posibilidad o capacidad de promover un auténtico filosofar en el aula, como sugería Kant. Estos maestros empezaron a ser víctimas de un *consumismo intelectual*, y esto ha ido contribuyendo a que se vaya perdiendo la perspectiva sobre la enseñanza de la filosofía y el filosofar entre los jóvenes.

No obstante, un inventario sumario de la situación actual nos muestra que el problema presenta, hoy, más bien, otras aristas. Veamos.

En primer término, el proceso histórico de ‘institucionalización’ universitaria por el que ha atravesado ha conducido a la filosofía a un ‘enclaustramiento académico’, lo cual, desafortunadamente, ha contribuido a legitimar la ecuación ‘saber=saber universitario’, por una parte, y por otra, a la creciente burocratización y aislamiento social del filósofo (universitario). En segundo lugar, este ‘aislamiento’ ha contribuido, aunque sea indirectamente, a la desacreditación de la filosofía incluso como saber universal y como una actividad intelectual que se realiza al margen y/o de espaldas a la realidad social cotidiana, lo cual ha terminado por alimentar la tendencia neocapitalista y pragmática de hoy a desvalorizar al pensamiento filosófico y, por lo tanto, a suprimir la educación filosófica de las escuelas en la educación básica de los ciudadanos. Como dice Cruz Vélez refiriéndose al efecto *institucional* de la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, “en el campo institucional, hemos seguido avanzando en la normalización de los estudios filosóficos. Se pueden contar con los dedos de la mano las universidades hispanoamericanas que no han creado un ámbito para ellos. Pero por desventura la institucionalización encierra en sí el peligro de la burocratización, que es muy negativa, porque la mayoría de los profesores de filosofía tienden, por la lógica interna de las cosas, a convertirse



predominantemente en funcionarios, cuya suprema aspiración no es el saber por el saber, inherente a la filosofía, sino más bien escalar un grado superior en el escalafón académico”<sup>856</sup>. Hoy en día, prosigue Cruz, “(...) la mayor parte de nuestros filósofos ya no escribe en castellano, sino en una jerga ininteligible que no merece el nombre de lenguaje. El lenguaje filosófico español que comenzó a ser acuñado tardíamente en la época de Ortega, y que después fue enriquecido en América en la generación de Romero y sus discípulos, quedó estancado donde ellos lo dejaron”<sup>857</sup>, y ese tema del lenguaje lleno de tecnicismos balcaniza más al filósofo con la sociedad, aísla más al filósofo del ser humano, lo deshumaniza y lo arrincona nuevamente a la inveterada *torre de marfil*.

Si bien el profesor universitario de filosofía sigue siendo un asalariado (estatal, en las universidades públicas) al cual le convienen todos los beneficios que en el transcurso del tiempo se han ido ganando a favor de los derechos humanos, específicamente los laborales, en el ambiente universitario contemporáneo reina más *librepensamiento* que antes, quizá debido a una creciente crisis y *secularización* del mundo en general y de las ideas filosóficas o del filosofar en particular, lo cual ha proporcionado al filosofar un carácter más laical y menos genuflexo a lo teológico y al poder eclesiástico, y, por tanto, de sujeción o sometimiento a una *autoridad* religioso-teológica. En el mundo contemporáneo, más que en otras épocas, la filosofía, con mucho, se ha mostrado más *crítica* y *radical* como nunca antes; todo, incluso la propia filosofía, ha sido y es materia del más frontal y crítico cuestionamiento. De manera que, podemos suscribirlo, aún con todo, hoy reina mayor libertad de pensamiento que en el pasado.

Empero, dentro de este proceso histórico, la labor universitaria del filósofo ‘profesional’ ha ido siendo ganada por la monotonía laboral y, en muchísimos casos, el *ahuesamiento*, el anquilosamiento intelectual y el mal endémico del *burocratismo*: magros salarios, poco estímulo a la investigación

---

<sup>856</sup> 1991a:105.

<sup>857</sup> Íd.:106.

humanística, exceso de dictado de clases en desmedro del tiempo necesario para la investigación, lo cual, frecuentemente, obliga al filósofo profesional a buscar otras oportunidades laborales, todas mal remuneradas y siempre ligadas a la universidad, como una burocrática esperanza de sobrevivencia<sup>858</sup>, y todo esto, por cierto, en desmedro de su preparación profesional al carecer del tiempo, recursos y oportunidades reales para la investigación, la producción académica y las publicaciones en su ramo. Aún con todo, en otros países de Latinoamérica se valora más que en el nuestro la labor filosófica y su enseñanza. En nuestro continente, el Perú, lo puedo suscribir, es uno de los países que menos valora a la filosofía y su enseñanza, incluso universitaria –y, en sincronía con esto, el Perú es uno de los mayores países en donde la corrupción política, estatal y en la sociedad se ha tornado una institución<sup>859</sup>. Y, en el plano del currículo escolar, contra toda recomendación internacional, por ejemplo de la Unesco y de la OEI, la educación filosófica ha sido groseramente retirada del currículo escolar, estigmatizando al profesor de filosofía, acusándole de pro marxista o apologista de la violencia terrorista. Como diría el Dr. Obando, son los avatares de la crisis del paradigma filosófico intelectualista universitario en el Perú.

A este cóctel se le puede agregar un nuevo insumo: la creciente ideologización y politización del sector magisterial peruano, que se intensifica desde la década de los sesentas<sup>860</sup>, hecho que se agudizó durante la década de los ochentas, cuando, en las elecciones de 1980, estalla la acción armada de Sendero Luminoso. Hasta allí, los maestros constituían ya un sector altamente proletarizado e ideologizado, convirtiéndose las clases en general, y las de filosofía en particular, en este contexto, en

---

<sup>858</sup> Me parece que, en la contienda universitaria de las facultades, y para justificar un poco su presencia como uno de los asalariados en un ámbito supuestamente productor de conocimiento científico y tecnológico al servicio de la sociedad (capitalista de hoy), el filósofo, carente de *ipseidad*, ‘juega’ a ser uno más entre los ‘científicos’ ‘al servicio de la sociedad’, pero, por encima de todo, esperanzado en el estipendio mensual del Estado o en su ascenso escalafonario. Esto lo expresa bien Vattimo cuando escribe (2012:56) que “los problemas surgen sobre todo porque la filosofía se ha convertido en una disciplina universitaria. Naturalmente, esto nos viene bien, porque si no fuera así no sé quién nos pagaría, pero queda siempre en el fondo una incertidumbre o un motivo de equívoco, porque incluso siendo una disciplina universitaria, no puede ser tratada como un saber acumulativo, experimental, objetivo. Se presenta entonces la cuestión: si no es ciencia, y no es tampoco un saber progresivo y acumulativo con datos de referencia objetivos, ¿qué es?”.

<sup>859</sup> Véase al respecto en la Bibliografía el reciente texto del malogrado joven historiador peruano Alfonso Quiróz (2013).

<sup>860</sup> E incluso de los propios estudiantes, como lo muestra la Comisión de la Verdad y Reconciliación en su Informe Final sobre el Sector Educación.

tribunas de propaganda y/o adoctrinamiento, y espacios de agitación ideopolítica a favor de las posiciones pro Sendero, abdicando de ser un *ágora* en donde se fomenten actitudes democráticas, interculturales e impregnadas de tolerancia hacia el *otro*<sup>861</sup>. Con el pretexto de que los maestros hacían en las aulas apología del terrorismo, y supuestamente en aras de la pacificación nacional, el gobierno de Alberto Fujimori se encargó de iniciar el destierro de la filosofía del currículo escolar. Antes de esto, sin embargo, la represión contra los maestros condujo a la dación de la *Ley de Apología del Terrorismo con agravante por la función docente*, norma dada a un mes del autogolpe que el gobierno de Fujimori se propinó en 1992; y, más tarde, en noviembre de dicho año, se dio la *Ley de apología del terrorismo docente* (Ley 25880), con lo cual se consolidó una atmósfera de temor y terror entre los maestros en general<sup>862</sup>. Este fue el pretexto para suprimir luego, con los cambios curriculares que hizo ese gobierno a fines de los noventas, la asignatura de “filosofía”, universalizándose las “áreas curriculares” bajo la concepción del ‘currículum integrado’, de moda por entonces en otros países de la órbita de la OCDE. Mucho me temo que todo este cóctel mencionado ha ido haciendo caer en descrédito la enseñanza escolar de la filosofía, y, en lugar de ser reformulada, fue suprimida casi por razones políticas de estado. El gobierno de Alejandro Toledo, al continuar y universalizar los cambios-piloto educacionales de la era Fujimori, desde el año 2000, fue el sepulturero definitivo de la filosofía como área independiente en el currículo escolar nacional. El pretexto que tuvo el gobierno de Alberto Fujimori para defenestrar a la filosofía del currículo escolar fue la estrategia de la lucha contrasubversiva para la pacificación nacional. Se alegaba que se debía desideologizar a los profesores y que no conviertan la clase de filosofía en una tribuna pro senderista. Pero ahora, 35 años después del primer estallido terrorista de Sendero, ¿cuál es la razón para prolongar el destierro de la filosofía del currículo escolar? ¿Subsiste acaso ese peligro

---

<sup>861</sup> Recuérdese, al respecto, las recomendaciones que Salazar daba a los maestros de filosofía en 1967 (Cf.1967:41-3).

<sup>862</sup> Esto dice la CVR de esta nefasta norma: “Esta ley no dejó de ser lo que se temía. Si antes de su promulgación, cuando solo existía la tipificación general, resultó ser una amenaza para los docentes, cuando se publicó el agravante por función docente, su aplicación se convirtió en una verdadera *cacería de brujas*”. Véanse las Conclusiones Generales de la CVR, 3.5.3.3.3.

ideológico pro terrorista? ¿No existe acaso la percepción generalizada de que se ha alcanzado un buen nivel de pacificación del país, de modo que ahora caen por falsas las premisas en que se basaron para retirar a la educación filosófica del currículo escolar? ¿Se justifica prolongar hoy todavía ese destierro?

No pretendo, ni con mucho, que cada ciudadano de a pie de pronto se ocupe de asuntos filosóficos a diario, lo cual sería más bien una vocación; “tampoco interesa fabricar un filósofo de cada adolescente” –escribe Regner- “pero sí habituarlos a pensar seria, profunda y lógicamente, para que no sean extraños a su propio ser y extranjeros en su propia patria”<sup>863</sup>. Si la filosofía es una ‘común función cultural’, como decía Romero, su inserción cultural no debe constreñirse solo al ámbito académico, sino que también debe tener presencia *propia* en otra importante institución social, como lo es el *sistema educativo*; pero hablo de una educación filosófica que jamás esté supeditada ni a intereses político-partidarios, ni a los del gran capital ni a ningún otro subalterno y exterior a la propia filosofía. Aunque reflexionaba sobre el caso sueco, Enkvist nos dice, con sentido universal, que “los problemas empiezan cuando fuerzas de fuera del mundo escolar comienzan a intentar sustituir el ‘ethos’ de la escuela, su mundo especial en el que los conocimientos es lo esencial, por un ‘ethos’ político”<sup>864</sup>. Empero, en el Perú de hoy predominan los mezquinos intereses partidarios o ideológicos, antes que el fomento de la ilustración, del librepensamiento y la capacidad deliberativa democrática entre los futuros ciudadanos.

### 5.3. *Significación de Francisco Romero*

¿Cuál es, a fin de cuentas, el significado de Francisco Romero en el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica? Según Torchia, “la filosofía no era para Romero un ejercicio profesional, ni una consecuencia lateral de su actividad de cátedra. La suya era una de esas vocaciones

---

<sup>863</sup> Cf. Regner 1973:230.

<sup>864</sup> Cf. Enkvist 2010:227. Las comillas simples son suyas.

excepcionales, en que todo el ser de la persona está ganado por una determinada inclinación”<sup>865</sup>. Su vocación filosófica era pasión que se tradujo en su magisterio, aquel capaz de esparcir por doquiera la semilla de la filosofía. Como añade Torchia, “su acción como maestro quizá sea la más fácil de mostrar, aquella en que las evidencias externas son tan visibles que ahorran la tarea de señalarlas. En su torno se congregaron personas con interés por la filosofía pero no vinculadas a la actividad universitaria; alumnos que prolongaban el diálogo –a veces por años- fuera de la clase; y discípulos de su intimidad que estaban en estrecha relación con él. Quienes habían recibido y reconocido su estímulo se encontraban tanto en las más altas posiciones de la docencia como en las más modestas de la curiosidad intelectual, con toda la gama intermedia”<sup>866</sup>.

Por ello considero que Romero era, más que un mero filósofo, una *autoridad moral*, alguien capaz de despertar el espíritu filosófico en los distintos escenarios en que se desarrolló su existencia. Torchia respalda mi afirmación señalando que “la influencia de Romero no se agotaba en sus tareas docentes en sentido estricto. Era, además, un incitador, un fermento como no ha conocido otro la historia filosófica de la Argentina. La proliferación de ideas, proyectos, y trabajos que bullía en su mente desbordaba al exterior y contagiaba a los otros. Impulsaba vocaciones individuales tanto como alentaba grupos o instituciones. Hay estudios, ediciones, traducciones, en toda América, que se deben a su consejo o reconocen su origen en una incitación suya. Además de su acción directa, se constituía en centro y punto de relación entre gente distante. El afecto por Romero o de Romero era una especie de contraseña que podía identificar a dos estudiosos de distintos países que solo se conocieran epistolarmente. Los que de una manera u otra recibieron la ayuda o el influjo de Francisco Romero constituyen una legión, y se hallan no solo en la Argentina, aunque allí esté la mayor parte, sino que

---

<sup>865</sup> 1963:92.

<sup>866</sup> Íd.:93.

están dispersos en todo el mundo de habla española”<sup>867</sup>. Romero era, pues, un maestro de filosofía y de conducta, de pensamiento y de vida; un filósofo que no era un simple asimilador pasivo de doctrinas o ideologías europeas pero que supo organizar su pensamiento en una síntesis de θεωρία y πράξις, genuino ejemplo de filosofía ‘normalizada’.

¿Cuál es el lugar de Romero en la historia del pensamiento americano? Como ya vimos, Romero se alineó en el combate ideológico contra el positivismo, perteneciendo “(...) al grupo de los que recogen la herencia de la labor de superación del positivismo y, descargados en buena parte de las faenas del combate, hacen florecer aquella renovación con el bagaje que les presenta el reverdecimiento de la filosofía europea, especialmente la alemana, aproximadamente en los primeros treinta años del siglo”, dice Torchia<sup>868</sup>. La polémica que Romero mantuvo contra el positivismo dio lugar a una nueva concepción sobre la modernidad, porque, muerta la expresión ideológica en que esta se cimentaba, naufragó su pretensión intelectualista y se agotó el discurso que la caracterizaba, abriéndose paso una crisis de descomunales consecuencias espirituales para la humanidad. Como decía el antes citado Rodríguez-Alcalá, “se ve ahora con mayor claridad el significado de la labor de Romero. Su polémica antipositivista es un esfuerzo teórico por deshacerse de la obra muerta del pasado; su metafísica, un replanteamiento de los problemas máximos del hombre, su mundo, su cultura. Su examen de la crisis, además de ser un intento de clarificar el presente, es también un intento de iluminar el camino del porvenir”<sup>869</sup>. Fenecida, entonces, la ideología positivista, víctima de la crítica científica y filosófica que socavó sus cimientos más duros, se genera la crisis contemporánea, agrietándose y derrumbándose, junto con aquella ideología positivista, la estructura ideológica del mundo moderno, con lo cual Occidente,

---

<sup>867</sup> Íd.:94.

<sup>868</sup> Íd.:96.

<sup>869</sup> 1956:106.

más allá de sus siglos enteros de intelectualismo, perdió confianza en el ‘progreso’, como veíamos antes con Childe<sup>870</sup>.

Romero fue heredero de la tradición de aquellos a quienes él llamó los *fundadores* que hicieron posible la entrada de la filosofía en Latinoamérica en su etapa de ‘normalidad’. Pero Romero descuella por encima de todos ellos y su aporte y acción fueron inconmensurables, por lo que coincido con Torchia en proclamar a Romero como la figura máxima de la etapa de ‘normalidad’ filosófica. Fue, como vengo afirmando insistentemente, el principal ‘normalizador’ de la filosofía en Latinoamérica y por ello fue sumamente grande su labor difusora y cultural: ahí están, por ejemplo, su labor en la *Cátedra Korn del Colegio Libre* y en la Editorial Losada. Como bien sintetiza Torchia esta vocación ‘normalizadora’ de Romero, “enseñó en la Universidad, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, en cuanta improvisada cátedra reclamó su presencia; y cuando por su voluntad abandonó la cátedra universitaria y –años más tarde– por la arbitrariedad del régimen político imperante se cerraron las puertas del Colegio Libre, enseñó en su propia casa. Otro aspecto de esta labor fue la organización de la Biblioteca Filosófica, donde aparecieron más de setenta volúmenes. El valor de esta empresa debe apreciarse no tanto ahora, en que hay esfuerzos semejantes, sino en el momento en que fue comenzada. Por último, se entregó a la difusión por escrito del pensamiento filosófico, especialmente del moderno y contemporáneo”<sup>871</sup>.

Como he podido mostrar ampliamente en el capítulo 2 de esta disertación, desde 1934 Romero caracterizó la *normalidad filosófica* en Latinoamérica como aquella situación que se empezó a presentar desde inicios del siglo XX en este continente en la cual, tras un largo período de ejercicio filosófico puramente individual o aislado, hasta el siglo XIX, comenzaban a manifestarse señales de un nuevo tipo del mismo ejercicio, una modalidad más colectiva o *interactiva* de actividad filosófica, generándose lo

---

<sup>870</sup> V. *supra*, 4.2.1.

<sup>871</sup> Íd.:97.

que Collins llama *redes intelectuales*, es decir, las relaciones que fueron gradualmente estableciéndose entre los intelectuales y filósofos de los diferentes países de la América Latina<sup>872</sup>. Como indicadores de aquella novísima *red* mostraba Romero, entre otros, la frecuencia de nuevas vocaciones filosóficas dedicadas *exclusivamente* a este tipo de estudios, reflexiones e investigaciones; de nuevas publicaciones filosóficas especializadas; de nuevos congresos y eventos filosóficos; de intercambios epistolares entre los interesados en estos temas; etc. Como afirmaba decisivamente el profesor Salvador Cañas en 1950, “Francisco Romero, ya en la cátedra, ya en la tribuna, ya en el periódico o revista, ya en el libro, ha contribuido a la solución de las incógnitas del hombre, para responsabilizarlo en la hora presente y futura. El acervo de ciencia o el fondo de bondad, a las veces no sitúa bien a este ante sus propios problemas y ante los problemas de la colectividad, porque carece de un hondo pensamiento filosófico”<sup>873</sup>. Efectivamente; de la trayectoria intelectual de Romero que acabamos de presentar, se desprende que él no se limitó a *diagnosticar* el suceso de la ‘normalización’, sino que *él mismo impulsó y jalonó su cristalización*. La ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, más allá de ser un mero concepto óntico o fenomenológicamente describible, como mostraba Ossandón<sup>874</sup>, era una realidad sociocultural que tampoco se constreñía a ser un evento puramente académico, limitado a las cuatro paredes de un claustro universitario, por mucho que necesitase institucionalizarse en este y a despecho de que los primeros ‘normalizadores’ latinoamericanos estuviesen, de un modo o de otro, ligados al mismo. Por el contrario, esta ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica suponía de suyo una profunda dimensión *moral*; lo cual implica que, como muestra Cañas, por mucho que en el continente se esparcieran la ciencia y la técnica contemporáneas, estas, de por sí, desprovistas de perspectiva

---

<sup>872</sup> Véase al respecto <http://www.redesintelectuales.net>.

<sup>873</sup> Cf. Cañas 1950:280.

<sup>874</sup> Esta tesis no pretende ser una simple descripción óntica ni una mera reducción fenomenológica de la ‘normalidad’ filosófica según Romero, sino mostrar que, ante todo, estamos ante un evento sociocultural de profunda implicancia para el presente y el futuro del pensamiento filosófico en Latinoamérica.



filosófica, no representan garantía plena de respeto a la condición humana de todos los latinoamericanos, sin distingos de ninguna índole.

Recuérdese que, a diferencia de su maestro Korn, el cual se dedicó desde 1916 *exclusivamente* a la filosofía tras jubilarse como médico psiquiatra, Romero, y bajo la directa influencia precisamente de Korn, dejó las armas por la filosofía, a principios de los años treinta. ¿Qué significado adquirió esta radical decisión para los fines de la filosofía en Latinoamérica en general y para los de la ‘normalización’ en especial? ¿Es acaso un hecho puramente ‘anecdótico’ o intrascendente en la vida de Romero? Pienso, por mi parte, que detrás de esta opción radical por la filosofía subyace una opción previa por el hombre, su realidad y su destino, en especial el latinoamericano, como ha quedado puesto de manifiesto en sus escritos y, en especial, en su antropología, a la que, a su vez, subyace de manera decisiva la idea de *persona*. Como señala el profesor Mario Presas, Romero “(...) no solo *pensó* en estas metas infinitas de la humanidad moderna: además trabajó incansablemente para sentar las bases de su efectivización en el ámbito latinoamericano”<sup>875</sup>, por lo que se colige que la ‘normalización’ de la filosofía era, en rigor, una forma de normalizar una concepción sobre el hombre que subyace a aquella. Presas confirma mi tesis señalando que “libros, conferencias, empresas editoriales, su gran confianza en instituciones académicas y centros de investigación privados, no sujetos a la tutela gubernamental – como fueron la Sociedad Kantiana de Buenos Aires y el Colegio Libre de Estudios Superiores-, una prolífica actividad como corresponsal con los patriarcas latinoamericanos y con todas las grandes figuras del pensamiento y los jóvenes principiantes de cualquier parte del mundo, entre otras cosas, fueron conformando en torno a don Francisco Romero los cimientos de una *normalidad filosófica*”<sup>876</sup>.

Hace ya varios años escribía Dussel que “en una historia de la filosofía no interesa tanto lo anecdótico de la vida de un filósofo, sino aquellos elementos que sitúan el ‘cuándo’ y el ‘dónde’ de su

---

<sup>875</sup> 1993:32. La cursiva es suya.

<sup>876</sup> *Ibíd.* La cursiva es suya.

pensar”<sup>877</sup>. ¿Cuándo algún *episodio* de la vida de un filósofo es pura *anécdota* y cuándo no lo es? ¿Acaso la vida de un filósofo como Romero está ‘hilvanada’ de ‘episodios’ inconexos, accidentales, o renunciaciones radicales, o meras emociones, improvisaciones, *presentismos* o voluntarismos totalmente desconectados unos de otros? Pienso que ninguno de los episodios de la vida de Romero fueron meramente ‘anecdóticos’, porque su vida misma fue un claro testimonio acerca de cómo debía ser la ‘normalización’ de la filosofía por él diagnosticada desde 1934. Como escribe alguien que le conoció y le trató personalmente, la antes mencionada Dra. Parfait, Romero “(...) me enseñó que en filosofía no se trataba solamente de teorías sino que se podía y debía hablar de la vida misma, más aún, que filosofía y vida eran sinónimos”<sup>878</sup>. Bajo esta perspectiva, entonces, cuando hay coherencia entre la palabra y la vida, el discurso y la acción, y, así, la filosofía es en el pensador una *forma de vida*, ningún acontecimiento de su existencia resulta ser, pues, meramente ‘anécdota’, sino, más bien, expresión *vital* de consecuencia ideológica con (su) la filosofía que profesa o postula. Así pues, se da en Romero que, “a diferencia quizá de otras áreas del saber, la relación entre la vida y el pensamiento de quien se dedica a la filosofía no es accidental. Una filosofía es siempre en cierto sentido proyección de la vida de su autor”<sup>879</sup>. En consecuencia, de la obra de Romero, como de su vida, habría que decir lo mismo que Ortega decía en 1940 de Descartes: “(...) el *Discurso del Método*, con cuya publicación inicia su filosofía, es, en sus tres cuartas partes, una biografía”<sup>880</sup>.

En esa misma lógica, por ejemplo, son muchos los testimonios que relievan la calidez y profundo sentido humano de Romero, lo cual muestra la gran consecuencia y coherencia en este pensador entre sus ideas y su forma de vida. Él, en rigor, fue más que un ‘forjador’, como le llama Miró Quesada: fue, simplemente, un *normalizador*, un filósofo *coherente* que, más allá de la *institucionalización profesional*

---

<sup>877</sup> 1970:80. Las comillas simples son suyas.

<sup>878</sup> Cf. Parfait 2001:294.

<sup>879</sup> Cf. Nubiola 2006:46.

<sup>880</sup> 1983:70.

implicada en el proceso de *normalización*, supo imprimir un alto sentido de *consecuencia* a su filosofía, y, como creo que Savater diría de él, ‘hizo de la filosofía su propia *biografía*’<sup>881</sup>. Ahí está, a guisa de ejemplo, el recuerdo que tiene de él el Dr. Walton, quien nos cuenta cómo en 1961, cuando junto a otro compañero visitaron a Romero en su casa de Martínez, este, muy emocionado y orgulloso, les mostraba su amplia biblioteca, mientras alentaba la joven vocación intelectual de sus ocasionales visitantes. Escribe: “así tuvimos frente a nosotros el vivo ejemplo de lo que más tarde, al leer su libro *El hombre y la cultura*, supimos que denominaba “caridad intelectual” y caracterizaba como tarea de ‘incitar a los ojos a que miren en cierta dirección, de escalonar y jerarquizar las etapas que deben ser recorridas’. El ejercicio de esta actitud significaba para él que la virtud docente no se limita a trasladar lo que posee sino que añade a la exposición, que alcanza su punto más alto en la claridad, un modo de ayudar al prójimo a que aprenda. Al dedicar tiempo para alentar a jóvenes desconocidos, procuraba introducir un orden en nuestra curiosidad dispersa mostrando cómo él mismo daba forma a sus inquietudes. Nos asombró su afán vivo por trazarnos el contorno de un programa de estudios y diseñar un camino para el conocimiento. Y no pudimos olvidar su preocupación por trasladarnos un puñado de temas y figuras fundamentales”<sup>882</sup>. ¿Cuántas de estas *acciones* de la vida de Romero son meras ‘anécdotas’? Cuando hay un estrecho vínculo entre la filosofía y la vida, de modo que la filosofía se torna una *forma de vida*, ¿en qué reside lo *anecdótico* de esa vida?

Es interesante recordar aquí que, para Danilo Cruz Vélez, la filosofía es algo objetivo, con un conjunto de sistemas que integran su historia, con un conjunto de ideas sobre el ser, el mundo y la vida. Pero, también es algo subjetivo, vida humana en su creador, en los filósofos que la han creado; y es también vida en la forma de la participación en ella. En este caso, no hablamos de creación filosófica sino “(...) del usufructo de una filosofía ya creada estudiándola, meditando sobre ella, comprendiéndola,

---

<sup>881</sup> Cf. Savater 2000:72.

<sup>882</sup> Op.Cit.:69, con comillas y cursivas suyas.

interpretándola, comunicándola a otros y, sobre todo, dejándose arrebatarse por ella y poniendo la propia existencia bajo su dominio”, como señala Cruz<sup>883</sup>. Y afirma que Romero fue filósofo en este sentido, en quien lo más peculiar de su existencia “(...) es que pone esas formas de participación al servicio de su obra más importante, que es la incorporación de nuestra América a la vida filosófica normal”<sup>884</sup>; es decir, que Romero hizo de la ‘normalidad’ filosófica un *programa de vida* antes que una mera *filosofía* (en sentido académico incluso).

Romero fue heredero de los primeros filósofos latinoamericanos, aquellos que influyeron con su personalidad más que con sus escritos propiamente filosóficos, porque, como dice Cruz, “más que un cúmulo de conocimientos, ellos nos transmitieron un modo de ser, el modo de ser del filósofo, una actitud filosófica, un temple moral, cosas que en los comienzos del filosofar son a veces más importantes que el saber mismo y que las técnicas del trabajo filosófico. De ellos recibió nuestra filosofía la fuerza y la firmeza que da el prestigio público y la autoridad moral. En suma, gracias a ellos la filosofía americana comenzó a ganar corporeidad histórica, a hacer oír su voz en el concierto de nuestra cultura y a crear una tradición”<sup>885</sup>. Y dicho *modo de ser* fue el del propio Romero, quien heredó esa tradición, pero no en forma pasiva sino más bien activa, ya que, como dice Cruz, “(...) al darse cuenta de que se trataba de una tradición muy endeble, de la falta de comunicación entre los cultivadores de la filosofía, de la ausencia de un ámbito filosófico en la mayoría de nuestras universidades, de la carencia de libros de filosofía y de editoriales interesadas en su publicación, consideró que antes de todo era necesario trabajar en la superación de todas esas deficiencias, si se quería conquistar una normalidad filosófica en América. A esta tarea dedicó su vida”<sup>886</sup>.

---

<sup>883</sup> 1991a:101.

<sup>884</sup> *Ibíd.*

<sup>885</sup> *Íd.*:103.

<sup>886</sup> *Ibíd.*

A ello consagró Romero todas sus fuerzas, y “en el cumplimiento de dicha tarea desplegó una febril actividad como escritor, conferenciante, profesor, editor y como centro vivo de comunicación éntrelos diversos focos de filosofía dispersos en nuestra América”, añade Cruz<sup>887</sup>. Es decir, Romero no fue un mero filósofo *forjador* de futuro alguno para la filosofía en Latinoamérica: él, más bien, fue un *normalizador* de esta, y, fiel a la tipología de filósofos que había esbozado, a caballo entre el *solitario* y el *profesional*, hizo de la filosofía una *forma de vida*, una opción vital, en cuyo pivote encontramos una praxis impregnada de *eticidad* y consecuencia moral que, como acaba de hacérselo ver Cruz, al principio suelen ser más importantes y necesarias que el saber ‘filosófico’ como tal. En razón de eso, para Romero la filosofía no era una mera actividad académica o intelectual, sino, en todo caso, una *empresa*, un *compromiso* a asumir. Como nos recuerda al respecto el antes citado Roberto F. Giusti, “objeto principal de su filosofía eran los problemas psicológicos y éticos que le plantean al hombre su existencia y misión en la sociedad como “persona”. Por eso, apenas se tratara de colaborar en alguna empresa favorable al acrecentamiento de la cultura argentina, se estaba seguro de contar con él. A su vez pensaba pertinazmente en fundaciones que sirvieran de ayuda a los jóvenes estudiosos”<sup>888</sup>.

En todos los ámbitos de la cultura latinoamericana en que Romero tuvo notable presencia desplegó una labor ‘normalizadora’, ya que, como enfatiza Cruz, “su actividad de escritor no se redujo a la composición de áridos manuales escolares. Romero fue un escritor público, un excelente escritor, dueño de un lenguaje filosófico exacto, ágil y elegante. Colaboraba regularmente en diarios de gran circulación y en las mejores revistas americanas. Y año tras año publicaba unos libros que eran devorados por un amplio público de lectores ansiosos de orientación e información”<sup>889</sup>. Es decir, Romero fue el mayor ‘normalizador’ de la filosofía en Latinoamérica y el impacto de su magisterio filosófico, en tal sentido, fue de trascendencia internacional, gracias a lo cual “(...) Romero pudo crear en torno a sí

---

<sup>887</sup> *Ibíd.*

<sup>888</sup> 1965:181.

<sup>889</sup> *Íd.*:104.

una gran comunidad filosófica americana, y llamar la atención de la sociedad y de las autoridades universitarias hacia la filosofía. Gracias a su gestión, la filosofía dejó de ser una actividad fantasmal al margen del cauce general de la cultura, cultivada por unas figuras solitarias y excéntricas; casi en todas nuestras universidades se fundaron facultades de Filosofía y Letras; por doquier aparecieron revistas de filosofía; las casas editoriales abrieron secciones especiales de filosofía. Esto es, en nuestra América se comenzó a vivir en la normalidad filosófica”<sup>890</sup>, señala Cruz. Este es el legado que Romero dejó a la posteridad, y los latinoamericanos debemos preguntarnos qué hemos hecho para conservarlo y acrecerlo. De ahí que, ochenta años después, entonces, sigue vigente la lección de Romero sobre la ‘normalidad’ filosófica y la manera como él la asumió, no como un mero proyecto u hoja de ruta a seguir, sino como una *forma de vida*, por lo cual le vienen muy bien, entonces, estas palabras de Onfray: “frente al filósofo de gabinete, funcionario sometido a su empleador –Iglesia y Estado, es lo mismo- el modelo del filósofo antiguo persiste, contra viento y marea. La legitimación viene, entonces, de las enseñanzas de la vida del filósofo: su existencia prueba su esencia. Son los reencuentros con la Antigüedad por encima de los siglos de malos tiempos intelectuales”<sup>891</sup>.

¿Cuál es, entonces, la ubicación que Romero ejemplificó con el testimonio de su propia vida para la filosofía en la sociedad y en la cultura como una ‘función ordinaria de la cultura’? Esta inserción está claro ya que es *institucional*, esto es que la filosofía se convierte en un bien de libre acceso profesional, que cualquiera puede consumir (estudiar, leer, etc.). Si aceptamos con Gadamer que en cada ser humano hay una *disposición natural* para la filosofía, entonces debe estar claro ya que para filosofar no se necesitaría de una universidad o de una escuela académico-profesional de filosofía convertida en una institución académica en la cual se pueda obtener grados y títulos que le acrediten a uno como ‘filósofo’, ‘humano pensante’ o ‘pensador’, como una patente de corso para ‘pensar’, que signifique algo así como

---

<sup>890</sup> Íd.:104-5.

<sup>891</sup> 2008:45.

‘a partir de ahora ya puedes pensar (y discursar filosóficamente, filosofar, especular, contemplar, decir cuanto quieras)’. Porque debemos reparar en que dicha ‘normalización’ ha sido alcanzada por la filosofía no por decreto político sino por la fuerza dialéctica de su propia naturaleza como habilidad humana a desarrollar, traducida en *vocación*, en la vocación de aquellos primeros pensadores *prenormalizadores* de que nos hablaba Romero: los indicadores que mencionaba Romero fueron apareciendo, no se los inventó nadie por algún ‘bando gubernamental’, ‘manifiesto ideológico’, ‘proyecto normalizador’, ‘proclama ideopolítica’, ‘decreto supremo’ o ‘resolución de reconocimiento’, como patentes de corso, sino que fueron apareciendo producto del proceso dialéctico mismo de las ideas y de la economía entre estas y los procesos histórico-sociales y culturales que estimularon a los pensadores a la correspondiente producción ideológica<sup>892</sup>.

Pero esta inserción o transformación institucional de la filosofía implica la legitimación de discursos, prácticas, métodos, concepciones e incluso filosofemas que no supondrán ningún carácter dogmático en la medida que jalonan y no obstan el libre examen, la criticidad, aquel ‘amor a la sabiduría’ originario del que hablábamos y el diálogo dialéctico como metodología fundamental que, al modo socrático, se oriente a la construcción social de una ciudadanía deliberativa, reflexiva, comprometida y participativa. Pero esta asunción institucional, de algún modo, implica correr traslado a la sociedad y a la cultura del conflicto de las facultades de que hablaba Kant, porque, así como la filosofía problematizará su ubicación en el conjunto de la universidad como centro de administración oficial de los saberes, de forma análoga, la filosofía se preguntará cuál es su lugar en la sociedad, qué funciones está llamada a desempeñar en el conjunto social, bajo cuáles condiciones y por cuáles actantes que tendrán que involucrarse *vocacionalmente* con ella, aunque no necesariamente atada a la universidad. Por esta razón es que creo que Romero fue el principal ‘normalizador’ de la filosofía en

---

<sup>892</sup> Un bello ejemplo de cómo se ha dado esta economía en la historia está constituido por el libro del profesor Rafael Jerez Mir ver Bibliografía).

Latinoamérica, porque impulsó *personalmente* una ‘normalización’, institucional sí y con el testimonio de su propia vida y compromiso, mas no constreñida a la Academia: la mejor prueba que he ofrecido de esta afirmación es la labor que Romero desarrolló en la *Cátedra Korn* así como la gran labor difusora y cultural que llevó a cabo.

Naturalmente, si hay en los humanos algo así como una ‘disposición natural’ para la filosofía, la hay entonces para el pensar, de modo que la ‘normalización’ de la filosofía ha de significar una magnífica condición de posibilidad en tanto instauración de un canal *oficial* institucional para dar curso con carácter educacional a ese talento humano del pensar *libre*. Si el deseo de saber comienza como una propensión natural, como decía Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*, esto es, como una posibilidad que los humanos buscan alcanzar, entonces ¿cómo la alcanzarán, cómo darán curso al desarrollo de dicha capacidad, por medio de qué canales facilitadores? ¿Será preciso que nuevamente aparezca un Sócrates por las calles, el cual, pretendiendo estimular en la gente el desarrollo de aquella habilidad, corra el riesgo de ser visto también como el viejo filósofo ateniense, como un charlatán, y que todos se rían de él, como la muchacha tracia se rió de Tales? Aquella búsqueda exige eso, una realización concreta, la generación de un *camino*; un camino que, precisamente porque procura el conocimiento de aspectos del ser consustancialmente relacionados a la naturaleza del hombre, es que estará ligado a la vida. Así, si bien nuestro camino podría tener como punto de partida la experiencia de la vida<sup>893</sup>, no habría de limitarse a él, no sin riesgo de reducirse a una suerte de ‘sociología de la vida’. Incontenible como es, el *deseo* de conocer suscitará el ascenso a planos más abstractos del ser de modo tal que permitan al hombre retroalimentar, redefinir, replantear y comprender de un nuevo modo la vida en sus distintos aspectos. La filosofía concebida como búsqueda incesante de conocimiento, así, seguirá el curso trazado de antemano por su ‘primera piedra’, por su primer deseo, el deseo de la razón, que no

---

<sup>893</sup> “Llamaremos *experiencia* a esta realidad que, a nuestro juicio, es el único punto de partida legítimo del filosofar”, escribe Risieri Frondizi (1957:84-5).



habrá de contentarse con explicaciones ‘con punto final’. Y de esta búsqueda filosófica podremos decir lo que Augusto Salazar decía del hombre: que era una flecha disparada cuyo punto de llegada era difícil establecer. Si el hombre es una heideggeriana *posibilidad*, así lo es también su saber. Un perpetuo asombrarse y conmoverse racionalmente ante el hondón del ser, pero cuyo *lóγος* es a la vez palabra y sentido, causa material y teleológica. La ‘investigación’ será, entonces, dar rienda suelta a ese deseo racional de saber, en diálogo intersubjetivo con lo que las demás conciencias que también desean conocer han pensado acerca de la vida y del ser. Pienso que el fomento de todo este potencial se ve notoriamente favorecido por la ‘normalización’ de la filosofía, incluso por su institucionalización académico-profesional.

Michel Onfray, hablando de la libertad ínsita al pensar filosófico, propone un nuevo Jardín de Epicuro: “aspiro a un nuevo tipo de Jardín de Epicuro, pero fuera de las paredes, ya no un sedentario, geográficamente cerrado, localizado, sino un Jardín nómada, portátil y móvil, llevado consigo ahí donde uno esté. Un jardín virtual cuyos efectos sean reales. Una manera de vivir según los principios epicúreos en el mundo y no a su lado. Propongo una máquina de guerra que, siguiendo el principio del caballo de Troya, entre en la ciudad para llevar a cabo su combate de resistencia, de oposición y de vida alternativa al mundo trivial”<sup>894</sup>. Es decir, Onfray plantea que la filosofía vuelva a ser lo que entre los griegos, una *forma de vida*, la de una *microcomunidad* separada de la República (de la sociedad y del Estado) que anula a los individuos. Una filosofía que rescata al individuo y lo lanza a la libertad de sí, al establecimiento de un *contrato* consigo mismo, un *encuentro* filosófico del cual emerja una nueva subjetividad; porque, así como “Platón absorbe y digiere a los individuos en su República, inmensa máquina que exige la mentira, la autoridad, el sometimiento, la obligación, la obediencia –de mujeres, niños, personas débiles, poetas, de gente sin títulos, trabajadores o inoportunos-; Epicuro, por el

---

<sup>894</sup> 2008:19.

contrario, sublima la comunidad mediante individualidades libres, consentidoras, ligadas a promesas para alcanzar un carácter alegre, un temperamento apaciguado y fuerte”, afirma Onfray<sup>895</sup>.

Salvando las distancias, pienso que el espíritu que movió a la *Cátedra Korn* de Romero fue, en el fondo, el mismo que acaba de expresar Onfray, porque, como insiste, “Epicuro propone una *comunidad filosófica construida sobre la amistad*: la filosofía no es exclusividad del gobierno de los otros, sino de quien solo aspira al imperio sobre sí mismo. No un poder sobre los otros, sino una potencia sobre la construcción de sí mismo mediante la cual también se realiza el grupo. Los hombres se codean con las mujeres, los ricos se mezclan con los pobres, los jóvenes frecuentan a los viejos, los ciudadanos filosofan con los metecos, los hombres libres comparten el tiempo y el espacio con los esclavos: no puede haber comunidad más igualitaria y libertaria... En la República, el individuo existe por la colectividad; en el Jardín, la comunidad solo existe por y para él”<sup>896</sup>. El libre ejercicio del pensamiento, la no instrumentalización de los individuos para fines de la República (o de la Academia en la República) y el afán comunitario en favor de la ‘normalización’ de la filosofía (en Latinoamérica) hacen que los ideales de la *Cátedra Korn* se asemejen, pues, a los del Jardín epicúreo. Ejercida en (y desde) la cátedra libre, la filosofía latinoamericana no queda de nuevo enclaustrada, pues sigue siempre siendo *libre*, y su ‘normalización’ no quiere decir necesariamente reprivatización (universitaria) por la cultura. Formará parte de esta pero, en rigor, siempre ha de ser *libre*, ella misma, filosofía, filo-sofía, afanosa *búsqueda* y no patético y grotesco *sometimiento*.

¿Cuándo pensar que esta ‘normalización’, como *entronización* de la filosofía en la cultura latinoamericana, como la pensó Romero, será un proceso mínimamente ‘consolidado’? Pienso al respecto, primero, que para ello la filosofía latinoamericana, por muy saber universal que sea, debe tener algún rasgo que la profile, que la defina y la *identifique*; y, segundo, que, como tal, esto es en tanto que

---

<sup>895</sup> Íd.:25.

<sup>896</sup> Íd.:24.

saber autónomo de ataduras políticas, ideológicas o religiosas, la filosofía puede considerarse ‘normalizada’ cuando el filosofar latinoamericano añada entre sus características definitorias precisamente este rasgo últimamente apuntado. Así, por ejemplo, recuerde el lector que Augusto Salazar Bondy había propuesto la temática de la *liberación*; hoy en día, me parece de particular importancia la revisión crítica, a la luz de los avances experimentados por la teoría antropológica contemporánea al respecto, del concepto de *cultura* que subyace al concepto romeriano de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, a riesgo de, en caso de ignorar estos avances científicos, incurrir en el anacronismo ideológico de mantener un concepto vetusto y limitado de ‘cultura’, y de convertir a la filosofía en un bien en desuso y en franco proceso de descarte social; justificándose, de paso, que se la destierre del sistema educativo formal (como que efectivamente así ha ocurrido). En consecuencia, no someter a un proceso de revisión crítica los fundamentos ideológicos que sostienen la tesis romeriana de la ‘normalización’, equivale a hacerse cómplice de tal *ostracismo político educacional* consumado contra la filosofía.

Lamentablemente, el proceso de la ‘normalización’ filosófica ha devenido en la instauración de un saber *quieto*, establecido, y que, posteriormente, acusando las debilidades de todo aquello que se ‘normaliza’ y asimila todos los vicios propios de lo ‘normal’, se torna *costumbre*, más que *saber crítico*. Se convierte, pues, en una entidad cuasi inexistente y desasida de correlato óntico, reduciéndose, como ya he señalado, a una burocrática conjura contra el amor a la verdad y la libre investigación; amén de que atenta contra la naturaleza dialécticamente *rebelde* del filosofar, el solo imaginar su consumado *aggiornamento* al *stablishment* o su sometimiento a las solicitudes estatales. En verdad, si la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica comenzó con su inserción institucional en la educación formal, entonces resulta imposible entender hoy en día a la filosofía en Latinoamérica alejada o desenganchada de la educación, como era el querer de Francisco Romero. Afortunadamente, si bien la

filosofía no es responsable de la corrupción reinante en la sociedad, por ejemplo, su presencia en la educación formal suscitará el espíritu reflexivo sobre este fenómeno, su naturaleza, causas y consecuencias. De modo que, al ser expulsada del currículo escolar, el atentado *filosoficida*, más que contra la filosofía, es contra la capacidad humana para pensar libre; es un atentado contra la criticidad, la dialogicidad, el libre examen y la reflexividad, notas características del nuevo tipo de ciudadano deseable.

Para Latinoamérica, entonces, la significación de Francisco Romero, conjuntamente con su antropología<sup>897</sup>, reside en su definición del proceso de ‘normalización’ de la filosofía. Por consiguiente, ¿cuál es la real dimensión de la propuesta romeriana sobre la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica? En otras palabras, ¿qué se ha ‘normalizado’ cuando Francisco Romero dice que la filosofía en Latinoamérica se ha ‘normalizado’? Parece contradictorio el hecho de creer, por un lado, que la filosofía se instaló cómoda y coherentemente en la cultura (y en la sociedad), en las estructuras cognoscitivas y culturales correspondientes, y, por otro, recordar que la filosofía es ejercida como un saber corrosivo, crítico, de cuño asaz refractario a todo encasillamiento ideológico; al contrario, de hecho se vuelve, se subleva contra esta suerte de ‘control’. Los síntomas que presentó Romero para la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica –nuevas vocaciones, nuevas publicaciones, más y estrechos contactos intelectuales entre los pensadores, entre otros indicadores- nos remiten a una *actividad*, a un *actuar* de los pensadores: entonces, es ese ‘actuar’ el que se torna habitual. En adelante, ya es posible ‘hacer’ filosofía de un modo más orgánico e institucional, porque han sido garantizadas las condiciones de reproducibilidad institucional: hay quien está ‘dedicado a’ su enseñanza en una universidad, y ese espacio ganado permitirá, si es puesto realmente al servicio de la misma filosofía y de lo que a ella le interesa: la verdad, el conocimiento, que florezcan ideas, vocaciones, talentos nuevos y se dediquen también exclusivamente a ella; pero, insisto, la principal condición de posibilidad será que

---

<sup>897</sup> Que aquí no he estudiado.

dicho filosofar (de génesis universitaria) esté puesto al servicio de la verdad y no al revés. Si es al revés, entonces tendremos no a un amante de la verdad, sino a una luciérnaga, a un sabihondo idólatra de los conceptos, como diría Nietzsche, que, soberbio él, acabará creyéndose el cuento de ser el ‘dueño’ de la verdad. Tendremos, para decirlo bien francamente, a un *parásito académico*, a un simple y oscuro asalariado que, como diría de él Schopenhauer, no ‘sirve a’ la filosofía sino que ‘se sirve de’ la filosofía; y, en tales condiciones, para ese personaje, la filosofía no será jamás una *forma de vida* sino un mero *medio de vida*. Es, como diría un antiguo librito, un Sócrates convertido en funcionario universitario<sup>898</sup>.

En verdad, como dice el profesor José Luis Pardo, si bien la crítica como tal no puede institucionalizarse, “(...) lo que sí puede hacerse institucionalmente es impedir que se cierre el espacio en donde la cultura, convertida por la ilustración en cultura crítica, solo puede sobrevivir como crítica de la cultura”<sup>899</sup>. Es decir, es importante la institucionalización de la filosofía como creación de un espacio (en la Academia, en el sistema educacional, en la cultura y, en general, en la sociedad) en el cual *se debería* defender el *libre examen* y la *crítica filosófica*, puesto que, correctamente pensada, la *crítica filosófica* es un mecanismo de regeneración de las ideas, una suerte de crisol al cual se someten las ideas y la cultura y, de ese modo, se ‘normaliza’ y perpetúa su condición de ‘miembro’ de la cultura institucional. Como señala Pardo, abdicar de la crítica equivale a que el filósofo (universitario o no) se metamorfosee en *sofista* “(...) y la sociedad percibe su quehacer como una disciplina obsoleta”<sup>900</sup>. Cuando la crítica está al servicio de la verdad, la filosofía es más amor a la verdad que nunca y su saber lo menos académico posible, y cuando se eclipsa la crítica y se la neutraliza con ‘amor al poder’ o ‘amor al cargo burocrático’ o ‘al escalafón profesional’, entonces la filosofía está más muerta que nunca, más *filosofía* que nunca. Por ello, a diferencia de Onfray, no absolutizaré la *libertad* que conlleva implícito el pensar filosófico, entre otras razones, porque, con todo, convive a la vez con su propia imposibilidad o coexiste

---

<sup>898</sup> Cf. Thuillier 1970, libro en que se critica la burocratización del filósofo y de la enseñanza de la filosofía en Francia.

<sup>899</sup> 2012:33.

<sup>900</sup> *Ibíd.*

con su propio contrario, que tarde o temprano relativizará o impondrá matizaciones de posibilidad a su *libre* ejercicio como acto de creación intelectual y espiritual.

Por eso, suena extraño pensar que ‘al fin’ se ‘normalizó’ (institucionalizó) entre nosotros la figura de alguien que, como dice Pardo, desde antiguo ha sido visto como un ser medio raro para (y en) la sociedad. Tomando como ejemplo a Sócrates, señala Pardo que “(...) toda la narración de Platón nos muestra a la perfección la extrañeza con la que Sócrates es percibido por sus propios conciudadanos atenienses, y la triste peripecia que acaba con su vida nos advierte con genuina claridad de que la simpatía que sentían aquellos griegos del siglo IV antes de nuestra era por el filósofo no fue mayor que la que esta figura puede despertar hoy en día entre nuestros contemporáneos”<sup>901</sup>. Es decir, da la impresión de que la sociedad le masticase mas no le digiriese; debe resultarle totalmente indigesto un personaje al que le *ofrece* un espacio (universitario) para su comodidad... pero también para que luego le dispare fuego nutrido tras el parapeto del λόγος. Se trata de un personaje extemporáneo; en rigor, de un *desadaptado*, de un *rebelde* (a cualquier ‘normalización’ definitiva). Es la filosofía, entonces, un acto *subversivo*. Aun *viviendo* en su tiempo, el filósofo puede negar a este, puede ser refractario a él, no conformarse a él. Solo le bastaría, como diría el propio Sócrates, ser como un pez torpedo, capaz de ir al sur cuando todos prefieren ir al norte.

Es correcto afirmar que la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica pasó por su institucionalización universitaria; esto es, se incorporó como una ‘función ordinaria’ de la cultura y la sociedad (letrada) vigente (entonces) *desde* la universidad, y que tal ‘academización’ debió efectivamente representar su partida institucional de nacimiento (y, a la vez, acaso también de defunción). Pero, también es verdad que la instauración de este espacio ha de permitir que la filosofía se evidencie como lo que es, una ‘función crítica’ en su posición ganada. Desde dicho espacio así ganado, el filósofo se ha de vincular a toda la cultura vigente y a las producciones culturales en boga pero sin

---

<sup>901</sup> Íd.:20.

mandar a jubileo su actitud crítica (el resto de la sociedad, *inmunológicamente*, como diría Byung-Chul Han, se encargará de exilarle, o de empujarle nuevamente al hoyo de Tales).

Así las cosas, su incorporación como ‘función ordinaria’ de la cultura no ha de significar festiva *armonía* con esta, puesto que, aun siendo parte ya del ejercicio cultural, no abdicará jamás de su naturaleza crítica fundacional. Ambas me parecen perfectamente compatibles, o al menos pueden coincidir en el filósofo. Por ello, el *ideal* para este filosofar latinoamericano sería el de una *comunidad*, no el de una *secta*, porque, como dice Onfray, “la comunidad debe evitar la trampa mayor: el encierro geográfico, la localización precisa en el espacio, el funcionamiento sedentario que desemboca rápidamente en la secta conducida por un gurú. En cambio debe ser abierta, móvil, dinámica, en movimiento permanente: en una palabra, nómada”<sup>902</sup>. Es decir, más allá de propugnar su enclaustramiento de todo tipo, debe ser *perpetuamente reconstruida*, que esté en perpetuo movimiento, siempre negándose a sí misma llena de una vida filosófica que la mantendrá como *comunidad* (latinoamericana) viva, sin tener que estar renegando contra algún pasado cómplice, y cuyo ideal sea permanentemente *retomado*, al modo heideggeriano, para que no parezca mera cosa del pasado.

Pienso que Romero tuvo este espíritu ‘normalizador’ porque él sabía bien que quienes se dediquen a filosofar en nuestro continente asumirán a este como *tarea* que siempre se renueva más que como mero *resultado*. Esta ha de ser la clave de su existencia. Porque acercándola ónticamente a la cotidianeidad y alejándola frecuentemente de cualquier tipo de enclaustramiento (incluso el académico, más *laboral* que intelectual) se la *acerca más* a una encarnación como *forma de vida* que como simple ‘ocupación intelectual’. Metamorfoseada entonces su naturaleza como tal, exigirá una suerte de *transfiguración* a todo aquel que pretenda insertarse en su movimiento, abandonando como propósito prioritario su propio movimiento y relativizando a este en tanto y en cuanto asume al *filosofar* (en Latinoamérica) como *su* propio movimiento.

---

<sup>902</sup> Op.Cit.:27.

Empero, la construcción de este filosofar libre y liberado, ¿pasa por reenclaustrarlo en un Colegio *Libre* o en una *universidad* libre, como proclama Onfray? Por paradójico que suene, la antítesis así generada se nucleará en un punto de partida (solo eso) que él mismo debe ser garantía de lo que dice, garantía de perpetua libertad y no tumba para los nobles propósitos. Debe estimular a que quienes se interesen por filosofar combatan la *esclavitud* con el pensar (como concebía Hegel a los filósofos del helenismo) transfigurando su vida hacia una vida filosófica que jamás sabrá así de cadenas, claustros o cárceles en tanto y en cuanto sea capaz no solo de articular filosofar y praxis en una amalgama inseparable e insustituible sino que sea también capaz de negarse a sí misma como producción de un espíritu vivo y en perpetua regeneración filosófica; esto es, vivirá en permanente estado *revolucionario* sin esperar románticas revoluciones sociales más utópicas que reales. Como dice Onfray, “las revoluciones a la manera antigua se han vuelto imposibles en la historia posmoderna. En lugar de esa esperanza abolida queda lo que Deleuze llama el *devenir revolucionario* de los individuos -¡tarea apasionante!-. Si un cambio es posible, es por microcapilaridad; seguir un modelo político insurreccional es inútil. Revoluciones nómadas, transmigrantes, parcelarias, puntuales, capaces de inducir reacciones en cadena; revoluciones microscópicas, porque pequeñas causas pueden generar efectos más grandes; revoluciones concretas, aquí y ahora, y no deseo de revolución para mañana, que exima de compromisos en la carne de la Historia; revoluciones descentradas, desterritorializadas del claustro nietzscheano, que no se puedan localizar en ninguna parte, pero a su vez locales, identificables en los puntos neurálgicos del intersubjetivo social; revoluciones primero invisibles, luego visibles - según el modelo de propagación del ángel pasoliniano de *Teorema*; revoluciones posibles *hic et nunc* para no seguir esperando imposibles revoluciones mañana”<sup>903</sup>. Asimismo, no tendrá por qué oponer *tradición* y *novedad* en la medida que el *pasado* es identidad viva y, por tanto, *presente*, un presente que incorpora a dicha tradición como uno de sus principales insumos en el cóctel identitario; y, lo *nuevo* será

---

<sup>903</sup> Íd.:30-1. Las cursivas son suyas.



nuevo en la medida que no tenga nada que ver con mi pasado y mi identidad, es decir, mi *filosofar*. De ahí que, si la ‘normalización’ de la filosofía no se reduce a ser un asunto puramente *administrativo*, habrá entonces de conllevar esta dialéctica interna que hará de ella un *proyecto* (en construcción, abierto) más que un mero *paradigma* (modélico, cerrado) a seguir. Una sincera y permanente relectura de su status de modo que retroalimente y también reformule su naturaleza y fines.

Sostengo que Romero significó y encarnó esta *transfiguración* de que habla Onfray. Basta considerar la naturaleza y fines de la *Cátedra Korn* para entrever que con ella el filosofar en clave latinoamericana era propuesto como una alternativa que, sin menoscabo de la llamada temática *universal*, buscaba asumir lo *latinoamericano* (como diría Ardao) y el filosofar sobre él como retos que las *generaciones* posteriores habrían de asumir. Por ello, estando aquel filosofar ‘latinoamericano’ aún en sus momentos aurorales, no podemos pretender que, sin conocer ni asumir la llamada ‘temática universal’ de la filosofía, hayan *debido* los *fundadores saltar* a un filosofar genuino, propio o ‘auténtico’ sin quemar aquella primera etapa de *inserción*. Pienso que de una atenta revisión de los escritos de Romero fluye con peso específico lo anterior. La insistencia en una ‘temática universal’ en Romero es exigencia de inserción de un filosofar que, tal como él mismo dijo, tiene sin embargo aún mucho por ‘ir a la escuela’.

Con un sentido de *eficacia* intelectual, la única manera de regenerar al filosofar es no solo cotejando sus productos –los filosofemas– con la realidad social, sino también con otros filosofemas similares. Esta oposición me sugiere tres cosas: el ejercicio de una naturaleza dialógica, la *transmisibilidad* de los filosofemas y, en tercer lugar, de alguna manera, su *enseñabilidad*, esto es, la condición de poder ser ‘comunicados’ vía su ‘enseñanza’ a otros<sup>904</sup>. Esto no solo posibilitará la formación de las *redes* de las que hablaba Collins, y la consecuente creación de ‘comunidades

---

<sup>904</sup> Recuérdese que, al hablar por primera vez de la ‘normalidad’ filosófica, en 1934, eso era lo que Romero destacaba de García Morente.

filosóficas’, sino, sobre todo, posibilitará la regeneración más viva que nunca de ese filosofar dialécticamente asumido. Se generará lo que Teodoro Olarte llamaba la *república de la filosofía*, invisible pero real, en donde “por una parte, solo el de vocación heroica podría mantenerse en el aislamiento; por otra, la información necesaria para situarse a la altura de cada día, de cada hora, sería en tales circunstancias imposible. Esta república no tiene otras leyes que las leyes naturales del filosofar”<sup>905</sup>. Y esta transmisibilidad de los productos del filosofar permitirá, pues, conservar siempre con vida la pregunta por la filosofía, su naturaleza y sus fines. ¿Qué es la filosofía? o ¿qué es lo filosófico?, serán cuestiones permanentemente dirimidas que instarán a depurar los métodos, problemas y propósitos convirtiéndose el filosofar mismo en fuente de su autolegitimación, más allá de ataduras administrativas, universitarias o de cualquier otra índole. Porque, ¿cómo una ‘actividad’ que de suyo supone la libertad puede recurrir a un tercero legitimante? El filosofar (latinoamericano) se autojustifica no solo por lo que de universal pueda tener sino, sobre todo, por cuánto y cómo asume, asimila y reivindica lo latinoamericano como tal, y obligará al pensador a un proceso de *conversión*, como señala Onfray, es decir “(...) a la operación mental mediante la cual se abandona un estado de existencia -la vida mutilada- por otro estado al que se aspira -la vida filosófica-”<sup>906</sup>.

#### **5.4. Ochenta años después, ¿de cuál ‘normalidad filosófica’ estamos hablando?**

En este punto, me permito recordar al lector que, en 1953, Humberto Piñera escribía que “la conseja popular suele representar al filósofo como una especie de ente bastante distanciado del mundo y sumido en un ámbito de perpetuas abstracciones, ajeno en consecuencia a la realidad que lo circunda. Esto en cuanto al que hace la filosofía, porque tocante a esta suele predominar la opinión de que carece de toda utilidad, de toda eficacia práctica, y que por lo mismo no va más allá de lo que constituye un

---

<sup>905</sup> 1964:199.

<sup>906</sup> Íd.:39. Las cursivas son suyas.

modo bastante elegante de perder el tiempo”<sup>907</sup>. Es decir, el filósofo, para el común de la gente, es un sujeto aislado, raro, sobrecogido al mundo platónico de las ideas, un *intelectual* en el sentido platónico del término. Y recuerde el lector, como ya mencioné más atrás, que así describía Romero al filósofo *prenormalizado*: como un ser aislado de la sociedad, haciendo filosofía totalmente desconectado de su entorno. Lo curioso del asunto es cómo ese ideal de filósofo, medio fantasioso, permanece aún hoy bien sedimentado en el imaginario popular. Y tengo la fuerte sospecha que, si en nuestros días se hiciese a la gente de a pie la misma pregunta, es decir cómo ve al filósofo, creo que asomaría la misma o, en todo caso, muy similar percepción.

Para Piñera, en efecto, lo típico de la filosofía es la *especulación*, y la entiende como aquella “(...) actividad mental que no puede estar referida directa y concretamente a ninguna manifestación de lo real”<sup>908</sup>. Este carácter ‘especulativo’ del filosofar se debe a que la filosofía se ocupa del mundo como una *totalidad*, a diferencia de las ciencias básicas, que se ocupan de los detalles *especializados*. Lo anterior expone a la filosofía a ser concebida como ‘pura fantasmagoría’, o como que el filósofo suele pasar el tiempo construyendo ‘castillos en el aire’<sup>909</sup>. Sin embargo, si en virtud de aquella especialización las ciencias *individualizan* lo real, “la filosofía tiene forzosamente que aspirar a una universalización de lo real, lo que equivale en definitiva a una desindividualización (...)”, anota Piñera<sup>910</sup>; por lo cual, se debe remarcar que “la aspiración filosófica a la totalidad, a la universalidad, rebasa, pues, el dintorno de lo genérico, de las especies y las clases, en las cuales se mueve por lo general la ciencia. También sucede que la universalidad de los principios y las verdades en que descansa

---

<sup>907</sup> Cf. Piñera 1953:51.

<sup>908</sup> Íd.:51-2.

<sup>909</sup> Íd.:52.

<sup>910</sup> Íd.:53.

la ciencia resulta estrecha para la especulación filosófica. La filosofía busca verdades de verdades y principios de principios, si se me permite la expresión”<sup>911</sup>.

Ahora bien; la inserción entre nosotros de la filosofía como una ‘función ordinaria de la cultura’ no ha estado exenta de los avatares que plantea lo dicho en los párrafos anteriores. Dice Piñera que “(...) la filosofía aparece en la cultura de occidente con un papel rector del saber que nada ni nadie le puede regatear. Desde sus inicios en Grecia vemos a la filosofía interesada en los dos aspectos de la realidad en su totalidad, a saber: el mundo y el hombre. Ni siquiera en los primeros filósofos falta por completo la preocupación por dichos dos aspectos, aunque se hayan inclinado ostensiblemente a la meditación del cosmos”<sup>912</sup>; es decir, que en Occidente la filosofía pronto se *posicionó* en la cultura vigente como un saber de la *totalidad*, es decir como madre de las ciencias y jugando un innegable papel rector de estas, evaluando los logros y conquistas teóricas de las ciencias básicas que progresivamente fueron apareciendo a lo largo de la historia. Si esto es así, entonces ¿cuánto de este papel pudo jugar la filosofía al *normalizarse* entre nosotros como una ‘común función’ de nuestra ‘cultura’ (de predominio occidental)? Hacerlo supondría aceptar que aquí se desarrolló una tarea de *desmembramiento* de ciencias y de surgimiento de tradiciones científicas y de investigación, como sí ocurrió entre los europeos; supondría aceptar que aquí sí hubo un proceso de *aparición* de ciencias básicas independientes, como sí ocurrió en Europa. No parece que haya habido vínculo visible y lógico, o ‘solución de continuidad’, por consiguiente, entre la investigación científica que se hacía en el Perú, sobre todo desde la Colonia, y la filosofía recién ‘normalizada’.

En realidad, ese espíritu *especulativo* de que habla Piñera fue el que predominó entre los primeros filósofos ‘normalizados’, y dicho espíritu prevaleció en todas las investigaciones de corte filosófico que se llevaban a cabo. Sucedió, además, como ya vimos, un fuerte remontarse hasta las raíces

---

<sup>911</sup> Íd.:55.

<sup>912</sup> Íd.:56.

griegas de este filosofar así asumido. Pero aquí no se dieron los procesos de creación original, de ascenso metafísico genuino o de traducción práctica del filosofar como una *forma de vida*, como sucedió en otros lugares; al contrario, la filosofía, como la cultura *impuesta* que la cobijó, fue una suerte de *caja negra* de Europa en tanto que era expresión *colonizada* de la dominación y sometimiento político, social, económico e ideológico.

En ese mismo escrito que nos sirve de referencia, Piñera señala un *reavivamiento filosófico* acaecido en su tiempo. “Desde hace por lo menos un cuarto de siglo la actividad filosófica viene recobrando, con un ritmo cada vez más acelerado, su perdido prestigio en el pasado siglo, especialmente en la segunda mitad”, dice<sup>913</sup>. Según Piñera, el descrédito en que había caído la filosofía se debía a que, aparentemente, en el siglo XIX, se habían atenuado algunos de los problemas que sobrecogían la atención de los filósofos, problemas como por ejemplo el “(...) del destino del hombre, de si es o no es un ser hecho para la libertad, de la moral, de la fe y muchas más. Los descomunales problemas que el siglo XIX rechazaba, porque su acentuada estabilidad y la ausencia de flagrantes contradicciones de todo linaje, que hoy sobreabundan hasta ser lo normal, le excusaban de preocuparse por ellos”, anota Piñera<sup>914</sup>. Seguramente. Pero hay que decir que, paralelo a esto, se ha presentado el problema histórico del alto desarrollo tecnológico, sobre todo desde la Segunda Revolución Industrial; aparejado a ello, la aparición histórica de la sociedad de consumo y del denominado *Estado de bienestar*, lo que, lejos de fomentar un ocio aristotélico muy propicio para la especulación filosófica, más bien ha despertado en las masas pragmáticas y utilitaristas sentimientos adversos hacia aquella, pasando a predominar valores materiales y crematísticos por sobre aquellos teóricos o espirituales, y todo esto como caldo de cultivo de la *crisis* que hemos estudiado con Romero al comienzo del capítulo anterior de esta disertación.

---

<sup>913</sup> Íd.:62.

<sup>914</sup> Íd.:63.

Haciendo un recuento estadístico de algunos *signos de los tiempos* propicios para la filosofía en su tiempo, similar a como hizo Romero en 1940, Piñera destaca que el *renacimiento* experimentado por la filosofía es notable, por ejemplo, en el campo de la enseñanza de la filosofía, tanto escolar como universitaria. Nos recuerda Piñera que hubo un gran período de nuestra historia en “(...) donde lo filosófico era tolerado solo bajo la especie de ciertos sucedáneos de indiscutible contenido cientificista, como la lógica y la ética positivistas, porque estaban dotadas de cierto carácter “práctico”. Nada de metafísica, o de ontología, ni siquiera de historia de la filosofía. En cuanto a la segunda enseñanza la filosofía no contaba para nada”<sup>915</sup>, lo cual significa que ya aquí había un afán de ningunear a la filosofía especulativa por el primado de la ideología positivista. Sin embargo, dice, “(...) en contraste con esta situación, vemos hoy cómo la filosofía es parte prominente de los *currícula* secundarios y universitarios y muestra una ostensible tendencia a aumentar cuantitativa y cualitativamente”<sup>916</sup>. Si viviese hoy, ¿diría lo mismo?

Piñera abunda más. Por ejemplo, nos recuerda el rol que juega la Unesco en lo que al apoyo y fomento de la filosofía se refiere, así como de alentar los vínculos de esta con la sociedad, “de manera que a la Unesco, desde su posición, le interesa primordialmente que la empresa filosófica corresponda al procomún, que haga su parte, porque sin duda que puede hacerlo, en la elaboración de los supuestos en los cuales ha de descansar el mundo de mañana. La filosofía no se puede concebir en nuestro tiempo como recoleta labor de gabinete, sino que tiene que salir a la calle, desde luego que con socrática dignidad, para llenar su inevitable cometido. Y esto no quiere decir que por eso vaya a perder calidad o altura ideológica. No”<sup>917</sup>. Como es sabido ampliamente, la Unesco ha venido jugando un rol de suma importancia en el fomento de la filosofía en todo el orbe, y de manera especial tanto su enseñanza como su vinculación más activa con su tiempo, como remarca Piñera. No obstante, países como el Perú, pese a

---

<sup>915</sup> Ibíd. Las comillas son suyas.

<sup>916</sup> Ibíd. La cursiva es suya.

<sup>917</sup> Íd.:65.

ser firmante y miembro de la ONU, de la cual es brazo educacional y cultural la Unesco, en los hechos, empero, se resisten a seguir las directivas o recomendaciones mundiales en lo que a la enseñanza de la filosofía se refiere.

Allá por 1945, Manuel García Morente reflexionaba acerca del resurgimiento de un interés por la filosofía en la Europa de su tiempo<sup>918</sup>. En esta conferencia, el filósofo español reflexionaba sobre cómo, tras un buen tiempo de funesta influencia del positivismo –enemigo de la especulación filosófica, resurgía un interés por las cuestiones filosóficas en amplios sectores de la sociedad europea de entonces. Aclara que “(...) la renovación del sentido filosófico es la que ha empujado a la crítica del positivismo”<sup>919</sup>, renovación esta de un apetito filosófico “(...) que viene provocado y estimulado por las más distintas actividades del pensamiento actual. El afán filosófico del momento es una manifestación – acaso la más pura y notoria- de una actitud espiritual nueva en que se coloca la mentalidad de las actuales generaciones”<sup>920</sup>. Señala García Morente que, como una consecuencia de la modernidad, se ha producido un ‘avance horizontal’ en el camino de las ciencias. En consonancia con esto, “(...) la filosofía correspondiente a esa actitud ha concebido la cultura como una labor de infinita amplificación horizontal, como un caminar hacia los fines remotos de lo absoluto y lo trascendente que, en lejanías inaccesibles, orientan nuestra marcha, dándole sentido y dirección”<sup>921</sup>. ¿Qué fue lo que ocurrió? Al decir de García Morente, “(...) el idealismo de Kant (...) seculariza las soluciones metafísicas del racionalismo, convirtiendo sus objetos en ‘ideas’; esto es, en meras orientaciones, en principios regulativos, que señalan al conocimiento científico y a la acción moral humanas metas inaccesibles, pero al mismo tiempo aptas para disciplinar el avance de la cultura. Así quedó nuestra cultura occidental

---

<sup>918</sup> 1945a.

<sup>919</sup> Op. Cit.:20.

<sup>920</sup> Íd.:21.

<sup>921</sup> Ibíd.

inevitablemente vinculada a la noción del progreso en línea recta y horizontal”<sup>922</sup>. Empero, el proceso de ‘incremento’ cuantitativo<sup>923</sup> del saber no ha podido impedir, sin embargo, que crezca, paralelamente, la ignorancia particular de cada hombre<sup>924</sup>, lo cual muestra, de paso, que el incremento cuantitativo del saber en la sociedad no necesariamente puede garantizar lo mismo en los individuos. Esto es consecuencia de lo que Ortega –y ahora nuestro autor- denominaba la *barbarie del especialismo*<sup>925</sup>. Y la nueva actitud filosófica ha consistido, precisamente, en “advertir esta barbarie del especialismo, deplorarla, buscar para ella remedios”, afirma García Morente<sup>926</sup>.

No es posible, a mi juicio, que una actitud filosófica, por muy remozada o renovada que aparezca, sea indiferente ante este fenómeno de la *ignorancia particular* de los individuos, a despecho de aquella ampliación en el horizonte de las ciencias. ¿Con qué autoridad podría algún filosofema, por ejemplo, sostener teóricamente un concepto como el de *persona* o reconocer una entidad ontológica como la *otredad*, si este discurso únicamente se resignará a un plano abstracto y platonizante, desprovisto del, o no retroalimentado por, el calor de la cotidianidad individual? O, análogamente, ¿con qué autoridad podrían los hombres de ciencia y los políticos decir que el conocimiento científico acarreará felicidad o bienestar a las personas si estas permanecerán completamente ajenas a las mociones en el ámbito científico? Todo hombre necesita, como señala Morin, una educación que cure las cegueras del conocimiento, como son el error y la ilusión de creer que nuestros sistemas o teorías son infalibles y absolutos, o no sujetos ni a crítica ni a renovación<sup>927</sup>. Semejante pretensión, de trasfondo *solipsista*, conlleva, en primera instancia, el riesgo del dogmatismo, al pontificar cerradamente de la ciencia que, no obstante, posee la marca de la falibilidad y la falsación; y, en instancias más ligadas a la

---

<sup>922</sup> Íd.:22.

<sup>923</sup> Ibíd.

<sup>924</sup> Íd.:23.

<sup>925</sup> Cf. Ortega 1954a.

<sup>926</sup> Op. Cit.:23.

<sup>927</sup> Cf. Morin1999:9ss.



filosofía práctica -en el caso de la praxis política, por ejemplo, presupone el riesgo de legitimar prácticas de cepa dictatorial, teniendo como trasfondo aquella *idiosincrasia*, que le sirve de sustento.

Existe, en virtud de lo anterior, el riesgo del determinismo, aquel “(...) determinismo de las convicciones y creencias que, cuando reinan en una sociedad, imponen a todos y a cada uno la fuerza imperativa de lo sagrado, la fuerza normalizadora del dogma, la fuerza prohibitiva del tabú”<sup>928</sup>. Al final, quien *habla* no es el individuo, sino sus *fantasmas* culturales; los prejuicios acríticamente asumidos, mas no el Yo Adulto traducido en sentido crítico; la *tendencia* antes que la *persona*. La historia republicana de nuestro país, por ejemplo, viene mostrando que los sectores dirigentes son simplemente incapaces de formular una lectura crítica y objetiva de nuestra realidad para poder modificarla. ¿Por qué el potencial intelectual de los filósofos nacionales no puede contribuir a llenar ese vacío y a echar luces sobre ello? Viene muy a colación recordar aquí, al respecto, las lapidarias palabras del doctor Obando, según las cuales “si histórica y políticamente la burguesía en nuestra nación fue orgánicamente incapaz de ser burguesa y capitalista, culturalmente no fue diferente, no siendo más que un remedo cultural que pasó de imitar a España, para luego imitar la cultura francesa y luego la anglosajona”<sup>929</sup>.

En correlato con lo anterior, el filósofo peruano Dr. Miguel Giusti ha sostenido, por ejemplo, que tratar de entender la especificidad de nuestra realidad nacional no es una tarea estrictamente filosófica. “(...) Comprender la realidad latinoamericana” –señala- “o, en términos más generales, contribuir a comprender y mejorar la situación del país, es una tarea, como ya dije, de todos los intelectuales nacionales o latinoamericanos, pero no es una tarea específicamente filosófica”<sup>930</sup>. Y agrega, a continuación, que “el filósofo no tiene ningún privilegio de lucidez frente a lo que ocurre en un país y, además, no es competente en todo; para comprender la complejidad de la realidad del país, se necesita un trabajo multidisciplinario que no puede reducirse a la postulación de una entidad ontológica artificial,

---

<sup>928</sup> Íd.:13.

<sup>929</sup> Cf. Obando 2003:23.

<sup>930</sup> Cf. Universidad de Lima1993:12.

como la ‘peruanidad’ o la ‘latinoamericanidad’, como se suele hacer cuando se confunde esa tarea con una tarea filosófica”<sup>931</sup>. El filósofo puede contribuir *desde* la misma filosofía, participando de un diálogo interdisciplinario, pero sin pretenderse el gran sintetizador o iluminador que tiene el privilegio de la última y decisiva palabra. Este argumento no es nuevo, ya que en 1988 el propio Dr. Giusti, en una ponencia en Trujillo, sostenía que “comprender la realidad nacional es un asunto muy complicado, frente al cual el filósofo no posee una competencia específica ni una garantía de lucidez. Es más, al haberse diferenciado tanto el espectro de los problemas que afronta nuestro país, podría afirmarse incluso que el filósofo se halla en desventaja con respecto a otros intelectuales como los historiadores o los científicos sociales. ¿No son acaso éstos últimos los que han venido renovando en los últimos años el debate cultural en el Perú?”<sup>932</sup>. A decir verdad, no me sorprende esta declaración, porque, como decía el Dr. Obando en su ya citado libro, “los intelectualistas de vieja y nueva data –analíticos, hermeneutas, postmodernos- cuando hablan de filosofía suelen escudarse en varios argumentos que siempre encubren la misma tesis: *preservar la filosofía de toda contaminación de la realidad*”<sup>933</sup>, aunque pienso que si no la encubren, sí la traslucen. Además, a esta ‘batida en retirada’ de la ‘cuestión social’ cabe recordarle con Innerarity “que la filosofía sea su propia época comprendida por el pensamiento, como quería Hegel, significa que ha dejado de ser practicada únicamente como ciencia de lo intemporal, que debe también introducirse en la aventura de la historicidad y de las revoluciones políticas y científicas”<sup>934</sup>.

Correcto. El filósofo no es un sociólogo, no es economista y tampoco es un historiador, que pretenda subsumir al discurso filosófico en una suerte de sucedáneo del científico-social; o que pretenda sustituir, parafraseando a Heidegger, al *conocimiento* por el *pensamiento*. Y, como no tiene privilegio de lucidez, mejor será el *silencio* wittgensteiniano. Pero también es correcto, en mi opinión, que ello no

---

<sup>931</sup> *Ibíd.*

<sup>932</sup> 1989:160.

<sup>933</sup> 2003:182.

<sup>934</sup> 2004:13.

debe de ser pretexto para desentenderse de la realidad social nacional y, con el argumento de que la filosofía se ocupa de lo trascendente y universal, terraplenarse en *su* compartimiento estanco, en lo más alto de su *torre de marfil*, convirtiendo al discurso filosófico en un *refugio* antes que en un esfuerzo explicativo sobre el ser *multiforme*, y a la filosofía en una suerte de cápsula interespacial. Pienso, al igual que Uslar Pietri, que “hay que saber utilizar formas universales del lenguaje y del arte, pero en la medida en que se requieran o justifican como parte del esfuerzo de afirmarse frente, en o contra la realidad ambiente propia. Que es el problema fundamental de ser o parecer, de ser genuino o de ser falso, de encontrar o de repetir”<sup>935</sup>.

En este punto de mi argumentación, quisiera recordar que todos los grandes filósofos en la historia del pensamiento han incluido como motivo esencial de su reflexión a la sociedad de su tiempo, de un modo o de otro. Véase el caso de Platón escribiendo su *República*, o el de Aristóteles, aparte de su conocida *Política*, escribiendo sobre las constituciones políticas de su tiempo. Aunque no nos ha legado obras políticas orgánicas, en Tomás de Aquino podemos encontrar referencias políticas aquí y allá en sus escritos. Además, recuerde el lector que John Locke, considerado el padre del liberalismo político, tiene escritos sobre temas gnoseológicos pero también los tiene sobre temas políticos -y sin reclamar en ellos ninguna ‘garantía de lucidez’-. Recuerde el lector, en fin, que dos de los mayores pensadores del siglo XIX sobre temas políticos eran filósofos: nos referimos a Marx y a Comte. Recuerde el lector que este último fundó la ‘ciencia de la sociedad’, la sociología. En buena cuenta, habría que proclamar, con Ellwood<sup>936</sup>, que la historia de la filosofía es una historia de la filosofía *social*. Más específicamente, quien afirme que ‘tratar de entender la especificidad de nuestra realidad nacional no es una tarea estrictamente filosófica’ olvida groseramente que el ‘normalizador’ de la filosofía en el Perú –según Romero-, Alejandro O. Deustua, dedicó apasionadas páginas a reflexionar la historia y la realidad

---

<sup>935</sup> 1969:239-40.

<sup>936</sup> Cf. Ellwood s/f.

histórico-social nacional de su época. Olvida o desconoce que Deustua, en efecto, ‘normalizó’ la filosofía en el Perú dedicando agudas reflexiones a nuestro pasado histórico y a los problemas sociales de su tiempo, como el de la educación, por ejemplo, al cual dedicó sendos escritos que inscribían en la historia de las ideas nacionales algunas páginas críticas contra los resabios hispanófilos reinantes, y afirmaba, por ejemplo, que con los españoles llegó al Perú, como directiva moral, el afán utilitarista y el apego al enriquecimiento material que la República solo consolidó<sup>937</sup>.

Quien considere que filosofar consiste únicamente en pensar en supuestas entidades pura y abstractamente *filosóficas* totalmente desprovistas de la menor ‘contaminación’ con *lo histórico* o desentendidas de la realidad histórico-social, en principio olvida, como decía Bréhier, que “la historia de la filosofía, si quiere ser fiel, no puede ser la historia abstracta de las ideas y de los sistemas, separados de las intenciones de sus autores y de la atmósfera moral y social en que nacieron”<sup>938</sup>, por lo que algunos filósofos eran sabios; otros, reformadores, y otros, meditadores solitarios, profesionales del pensamiento especulativo<sup>939</sup>. Además, olvida groseramente que el gran impacto que tuvieron en la Argentina de 1916 las conferencias que pronunció Ortega y Gasset en su primera visita porteña se debió a que versaron precisamente sobre tales temas. Olvida, del modo más grotesco, que Ortega, que vino a la Argentina ya precedido de una fama *inconmensurablemente mayor* que la de historiadores o científicos sociales de su tiempo, y más bien a la vanguardia de una avanzada en favor de la ciencia, movió la conciencia de amplios sectores de la intelectualidad y la cultura argentinas de la época, porque examinó con estos la hispanidad, la *argentinidad* y el sentido del ser histórico porteño de cara al siglo XX. Preocupado como estaba porque *nada humano era ajeno a su corazón*, Ortega no hablaba de un monigote, sino de un ser humano de carne y hueso, metido en la *historia*.

---

<sup>937</sup> Cf. Basadre 2005a:264-6.

<sup>938</sup> 1944:66.

<sup>939</sup> Al respecto, recuérdese que el maestro Salazar hablaba de las tres formas históricas que adoptó siempre la filosofía (V. *supra*, 5.2.).

Es oportuno recordar aquí que, en 1948, el filósofo mexicano Samuel Ramos comenzaba una reflexión diciendo que “es una cuestión del mayor interés para el filósofo averiguar lo que la sociedad espera o exige de él como filósofo y no meramente como ciudadano, ya que es fácil comprender que bajo esta última condición le tocan todos los deberes a que están sometidos el común de los hombres”<sup>940</sup>. El filósofo, aun autodenominándose el *amante de la sabiduría*, no puede reclamar para sí privilegio especial de libertad alguna a diferencia del resto de conciudadanos; y, si afanado está por lucir corona (de *poder*) alguna, sería una de espinas, solo por autodenominarse ‘amante de la sabiduría’. Subyace a todo esto el cuestionamiento por los servicios que la filosofía podría prestar al resto de la sociedad, y, según Ramos, más que provenir del resto de la sociedad, provienen en realidad del mismo filósofo; “(...) es la voz interior de la conciencia colectiva del filósofo la que le impone esos deberes sociales que solo el filósofo mismo puede decidir cuáles son”, escribe<sup>941</sup>.

¿En base a qué clase de argumentación podría sustentarse ese *destierro* del filósofo de los asuntos sociales, de la historia –lo mismo que hoy se destierra a la filosofía del currículo escolar-, lo cual, en buena cuenta, consiste en *expulsarlo* de una sociedad en la cual supuestamente se ha ‘normalizado’ o en sujetar con una mordaza inquisitorial su conciencia crítica o su libre examen? La filosofía tiene una *historia* propia, es verdad, pero a cada paso de la historia siempre es sentada al banquillo, a dar cuenta de su razón de ser, de su *lóγος*, de sus diferentes atrevimientos. Además de los cuestionamientos políticos, está su situación frente a las ciencias particulares. Como decía Ramos, “(...) el auténtico filósofo es generalmente un hombre empapado en la cultura y en la vida de su tiempo, que según el momento de la historia en que vive, le crea una situación espiritual que refleja un estado de espíritu dominante en sus contemporáneos”<sup>942</sup>, lo que hace que la filosofía producida por un pensador, si

---

<sup>940</sup> 1948:83.

<sup>941</sup> *Ibíd.*

<sup>942</sup> *Íd.*:85.

bien genera una suerte de *autoridad*, “(...) nunca será plenamente comprendida si se la toma abstractamente fuera de las necesidades espirituales vivas que la engendraron”, agrega Ramos<sup>943</sup>.

Se trata de una dimensión muy importante de la filosofía convertida en ‘función ordinaria de la cultura’, por cuanto ¿cómo puede la filosofía ‘ingresar’ a formar parte de la cultura vigente para que luego se desentienda de los asuntos humanos precisamente de la sociedad que ha consentido en darle cobijo *institucional*? ¿Qué significa esta asunción tolerante de un filosofar convertido en institución educacional, a la que la sociedad habrá de requerirle determinadas solicitudes como ‘merced conductiva’ por albergarle? Decir a la filosofía ‘ya eres parte de la sociedad’ equivale a decirle puedes ser una institución (con cama adentro, como la Academia, por ejemplo), que puedes ser divulgada, enseñada o fomentada en nuestro seno (como en el currículo escolar, por ejemplo), y que quienquiera puede acercarse a ella sin mayor problema porque todos han de tener derecho a ella, como diría Derrida; que también eres sujeto de derechos y deberes, entre otros requerimientos. Es como decirle ‘sería totalmente inconcebible que, albergándote, me vuelvas la espalda con el pretexto de que tus intereses son abstractos y que esa sería tu ayuda, solo indirecta, sin compromisos *concretos* con el mundo social’, porque, como escribía Merleau-Ponty en 1953, “si philospher est découvrir le sens premier de l’être, on ne philosophe donc pas en quittant la situation humaine: il faut, au contraire, s’y enfoncer”<sup>944</sup>.

En razón de lo anterior, contra quienes crean que la filosofía podría ‘contaminarse’ o ‘perder identidad’ al reflexionar sobre los asuntos sociales en los cuales supuestamente carece de ‘privilegios de lucidez’, Ramos decía que “al subrayar este lado histórico de la filosofía, no se afecta para nada su valor teórico, pues tal hecho no implica la caducidad radical de los conocimientos que logra conquistar en cada uno de sus pasos a lo largo del tiempo”<sup>945</sup>; y no puede significar caducidad sino enriquecimiento

---

<sup>943</sup> *Ibíd.*

<sup>944</sup> 1962:28. “Si filosofar es descubrir el sentido primero del ser, no se filosofa entonces abandonando la situación humana: es preciso, por el contrario, sumergirse en ella” (1970:18).

<sup>945</sup> *Íd.*:86.

teórico, por ejemplo, el contacto interdisciplinario del filósofo con los científicos sociales, por mucho que algunos sistemas resulten hoy impracticables o desfasados históricamente. Tampoco podría significar caducidad alguna las diferencias históricas entre los propios filósofos, ya que, como decía Dilthey, “en cada determinación del concepto solo apareció un momento de su concepto esencial. Cada uno solo fue la expresión de un punto de vista que ha adoptado la filosofía en un momento de su curso. Expresaba lo que le parecía necesario y posible como función de la filosofía a uno o a varios pensadores en determinada situación”<sup>946</sup>. Solo los herederos del intelectualismo podrían menospreciar el aspecto histórico de la filosofía y el hecho de que esta sufra transformaciones, y considerarán que la razón se mueve en un mundo exclusivo y es, por consiguiente, como observa Ramos, “(...) una entidad abstracta que opera dentro de impulsos y fines propios que no tendrían contacto con las restantes esferas de la vida. Así entonces la vida de la razón se desenvolvería en un plano distinto al plano en que transcurre la vida histórica. La historia no afectaría en nada a este mundo abstracto de la razón y por lo tanto la filosofía quedaría fuera de la acción de la realidad temporal”<sup>947</sup>.

Así concebido, este filósofo quedaría, pues, al margen de cualquier solicitud de *lo social*; se sentirá perturbado por los acontecimientos externos y, como apunta Ramos, “(...) tenderá a vivir como un misántropo aislado en su biblioteca, entregado a perseguir las ideas puras que se presentan a su mente. Para él no será problema preguntarse si esas ideas tienen algo que ver con la realidad, y le bastará con que satisfagan los criterios lógicos que establece su particular filosofía. Se escudará en sus convicciones teóricas, diciendo que su única obligación como filósofo es servir a la verdad aunque esta no responda a ningún interés humano”<sup>948</sup>. Su pensamiento, entonces, será un pensamiento *deshumanizado*, que se mueve en un plano de abstracción pura. Disfrutando de las delicias burocráticas que le permite la situación de ‘normalización’ en que se halla la filosofía, este filósofo académico, como

---

<sup>946</sup> 1952:110.

<sup>947</sup> Op.Cit.:89.

<sup>948</sup> Ibíd.

señala Ramos, “es el tipo del intelectual desdeñoso que se apega literalmente a su título y cree que el destino del hombre es el ejercicio del intelecto”<sup>949</sup>, pero un ejercicio universitario, titulesco, catedrático.

“Uno de los progresos indiscutibles, que ha alcanzado la filosofía desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días, es el descubrimiento de las relaciones profundas que tiene el pensamiento con la vida”, señala Ramos<sup>950</sup>. Esto es, el pensamiento racional se destina a servir a los fines de la vida, aunque, tras un largo proceso histórico cultural, asume una actitud contemplativa frente a ella, con quietud intelectual pero sin olvidar o desconocer los objetivos que la vida le impone. Por ello añade Ramos que “(...) la función de la filosofía como respuesta a problemas de las circunstancias, debe entenderse como una actividad impulsada desde dentro, por las experiencias o vivencias del filósofo”<sup>951</sup>. En otras palabras, “si el filósofo en medio de esta atmósfera expectante se escuda tras de las doctrinas idealistas para justificar su indiferencia por la realidad vivida, no hace otra cosa que exhibir su irresponsabilidad y comprometer el prestigio de la filosofía ante la sociedad”, escribe Ramos<sup>952</sup>. Puede verse, añade, que “por más que el intelectual, en nuestros países de habla española no tenga todavía la protección que merece, puede observarse que al menos es respetado y se le reconoce cierta autoridad moral”<sup>953</sup>, lo cual es efecto directo de la ‘normalización’ de la filosofía y de que esta va siendo aceptada como una ‘común función cultural’, como veíamos antes que Romero caracterizaba a la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Entonces, la conciencia filosófica, vigilante, apostará *desde* la filosofía como tal a la solución de los problemas más urgentes de la vida. “Lo único que la sociedad no debe exigir del filósofo es todo aquello que dañe o perturbe su función filosófica, puesto que su obligación primordial es servir como filósofo”, agrega Ramos<sup>954</sup>.

---

<sup>949</sup> Ibíd.

<sup>950</sup> Íd.:90.

<sup>951</sup> Íd.:91.

<sup>952</sup> Íd.:92.

<sup>953</sup> Íd.:93.

<sup>954</sup> Ibíd.



Precisamente, uno de los riesgos que comporta para la filosofía contemporánea, de la cual se afirma su status de ‘normalizada’, es el incremento de demandas excesivas para ella, o que la filosofía se metamorfosee en un bien destinado a satisfacer todo tipo de demandas del espíritu. Como dice Bouveresse, “(...) uno de los mayores problemas que enfrenta la filosofía contemporánea es el que se siga esperando de ella, en primer lugar, que contribuya a satisfacer la nostalgia de creencias, una de las características más notables de la época actual: que funcione como proveedora de creencias autorizadas que sean, en lo posible, un poco más racionales, pero no necesariamente mucho más, que las de la religión; mientras que, al mismo tiempo, las razones que tiene para rehusarse a ceder a esta exhortación se han hecho lo suficientemente fuertes como para no dejarle ninguna alternativa”<sup>955</sup>. Esto sugiere que la filosofía, al aceptar ‘normalizarse’ como una ‘función ordinaria’ de la inteligencia, pagará el precio de tal incorporación asumiendo el activo y el pasivo de las ambivalencias o carencias ideológicas de la sociedad contemporánea latinoamericana en la cual se inserta, inserción en la cual se le asignarán roles que, según la opinión del Dr. Giusti, puede hacer que se espere que dé más de lo que le es dado dar a la filosofía, particularmente en Latinoamérica, un continente al que, como Zea nos lo hacía ver antes<sup>956</sup>, huérfano de identidad y sediento de utopía, urgía su incorporación a una modernidad en avanzado curso en Europa occidental.

Si, por un lado, con toda su carga espiritual, la modernidad encarnará la búsqueda de un conocimiento fundado en la razón, que no solo garantice conocimiento del mundo sino también dominio técnico del mismo; y, por otro lado, históricamente la filosofía define su naturaleza epistémica aferrándose al etimológico ‘amor a la sabiduría’ –lo que convierte al filósofo en el más rendido enamorado de mujer alguna, ‘la’ sabiduría-, entonces la cultura en la que se ha insertado –es decir, ‘normalizado’- exigirá a la filosofía, entre sus más rigurosas solicitudes, posicionarse ‘acorde a’ tales

---

<sup>955</sup> Op.Cit:18.

<sup>956</sup> V. *supra*, §4.1.

tiempos modernos y ser portadora de verdades de promisión de ese mismo jaez *moderno*, más ‘modernas’ que nunca, que iluminen racionalmente la solución a los más acuciantes problemas humanos o la respuesta a las más angustiantes preguntas sobre el hombre, su naturaleza y su destino. Esto sucede sin considerar que, sobre todo desde el siglo XIX, vienen siendo las ciencias sociales aquel dominio del conocimiento que ha asumido como suyos el método, el enfoque y la búsqueda de respuestas técnicas y de ‘soluciones’ prácticas a aquella problemática social.

La autoproclamación como ‘amante de la sabiduría’ preannunciará el ascenso social del filósofo a una instancia epistémica que ha de estar más en correlato con la prerrogativa que le supone ser el administrador oficial de un saber ‘normalizado’, y su status de ‘saber’ no le será escatimado a condición de que su ejercicio intelectual y profesional marche en concordancia con las solicitudes ‘modernas’ antes referidas. En consecuencia, la legitimación de la actividad filosófica, es decir de la labor intelectual, académica y profesional del filósofo, será puesta en función de la *eficacia* que se genera a partir de aquellas exigencias epistémicas que la modernidad plantea al filósofo, como acabábamos de ver; es decir, que los filósofos sean capaces de brindar respuestas o satisfacciones a la problemática humana antes referida, en vía de satisfacer aquella ‘nostalgia de creencias’ de la que nos habla Bouveresse. En caso contrario, su entidad, su quiddidad, su por qué y su para qué serán recurrentemente cuestionados y sentados al banquillo de los acusados, a dar cuenta de sí antes de ser declarada especie en extinción.

Así las cosas, frecuentemente suele esperarse más de lo que acaso la filosofía pueda de por sí dar (a la sociedad), generando un muy incómodo cuestionamiento a los filósofos, “(...) pues lo que la época espera y exige de ellos casi como una deuda es, por el contrario, que digan más de lo que saben, y más de lo que se sienten autorizados a decir, al menos cuando dan pruebas de un mínimo de seriedad y de

profesionalismo”, como observa Bouveresse<sup>957</sup>. De ahí que estas exigencias representen para la filosofía una fuente de antinomias, porque, por ejemplo, tecnificada, masificada y pragmatizada como está, la sociedad contemporánea colocará contra la pared al pensador, pues le exigirá *poseer ya* una ‘sabiduría’ todavía en trance de búsqueda y a quien desde que históricamente apareció solo alcanza a autoproclamarse ‘amante’ –y no ‘poseedor’- de tal. En otras palabras, la antinomia se traducirá, como dice Bouveresse, en que “nuestra época exige, como todas las demás, visiones del mundo; pero las utiliza y las desecha con la misma precipitación, ligereza, inconstancia e incoherencia que caracterizan actualmente a todos los asuntos humanos y, al mismo tiempo, se sorprende de no obtener en este punto el tipo de cooperación que se cree con derecho a exigir a la filosofía y que esta, precisamente, solo puede rehusarle”<sup>958</sup>.

Empero, autoproclamándose como mera ‘amante de la sabiduría’, sin garantía plausible alguna de conocimiento, y hondeando la socrática bandera del ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα<sup>959</sup>, la filosofía se ‘normaliza’ y se institucionaliza con la esperanza de encontrarse a sí misma en las profundidades de su ‘amor incondicional a la sabiduría’ y de atraer hacia sí a todos quienes deseen también disfrutar de ese festín de Eros, proclamando su ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα (a lo mejor, quién sabe si tampoco sepa ‘amar al saber’, como dice) desde su parapeto ‘normalizado’ en un contexto contemporáneo en que hay compartimentos estancos de ‘especialistas en’ y ‘expertos en’ (algo y en nada). En ese contexto normalizado, que diga el filósofo ‘soy amante de la sabiduría’ (y no ‘amante de la ignorancia’) le hará acreedor desde la πόλις más que a reconocimientos o valoraciones positivas, a cuestionamientos recurrentes y a que periódicamente se le inquiera –como Leonte a Pitágoras- ‘quién eres y a qué te dedicas’, o ‘eres experto en qué’ (ramo de la ignorancia), lo cual, por provenir de la πόλις, dará a la φιλοσοφία un eminente carácter *político*. Y esta contumaz pregunta por su *identidad* colocará contra las

---

<sup>957</sup> Op.Cit.:19.

<sup>958</sup> Íd.:19-20.

<sup>959</sup> “Solo sé que nada sé”. Cf. *Apología*, 21d.

cuerdas a quien solo se autoconcibe como mero ‘amante de la sabiduría’, deslegitimándose aún antes de que nadie le cuestione, víctima más bien de los cuestionamientos que algunos filósofos pueden formular a su propio ‘campo’ desde una actitud metafilosófica.

Es un error creer que la crisis de legitimidad de la filosofía es algo novedoso; antes bien, como señala Rüdiger Bubner, “(...) es un fenómeno que acompaña permanentemente a la filosofía. Desde que esta existe, la persigue como una sombra la pregunta ¿para qué?”<sup>960</sup>. Por ello pienso que es una ingenuidad creer que porque la sociedad contemporánea es altamente tecnificada y se habla de *progreso* en el conocimiento científico, esa sería la causa de la deslegitimación de la filosofía; a pesar de esto, por ejemplo, la Grecia que ridiculizó y empujó a la muerte a Sócrates era menos tecnificada y dotada de menos aditamentos científicos que la sociedad actual, y, sin embargo, como digo, fue capaz de empujar al filósofo al despeñadero. Ese descrédito persistirá y perseguirá como una sombra a la filosofía mientras esta no explique qué es y para qué existe si no es que solo para ‘contemplar’ y ‘amar’ la sabiduría. Como dice Bubner, “de cualquier manera, la filosofía debería haber aprendido de su propia historia que ella no debe simplemente ceder a cuestiones externas, como las de relevancia social o de capacidad de satisfacer requerimientos científicos (...)”<sup>961</sup>; reducir la filosofía a ser una mera glosa de las teorías científicas es empeorar el problema lejos de contribuir a esclarecer la *ipseidad* de la filosofía, puesto que a este problema, el de la *mismidad* de la filosofía, no se le dará correcto tratamiento mientras se lo enfoque solo bajo la presunción de que se trata de un mero examen o análisis del conocimiento científico y nada más. Un saber (o presunto tal) que, como la filosofía, encarna al librepensamiento en su forma más pura, no puede ceder ante ningún conato de intimidación de ser encadenado a un nuevo tipo de servidumbre pretendiendo juzgar sobre su significación, su naturaleza o sus fines desde un fuero exterior a ella o con prescindencia de reflexiones filosóficas, porque, como recuerda Bubner, “la

---

<sup>960</sup> 1977:2.

<sup>961</sup> *Ibíd.*

filosofía no debe someterse a ningún veredicto en cuya elaboración ella no haya tomado parte por medio del pensamiento”<sup>962</sup>. En otros términos, se trata de una discusión en la que necesariamente la filosofía ha de ser protagonista porque, como ya vimos, está implicada la cuestión de su *identidad*. Tampoco es válido comparar su ‘evolución’ con las ciencias porque, como advierte Bubner, “(...) según la evidencia de su historia, la filosofía no es una actividad progresiva, sino una permanente actividad del espíritu”<sup>963</sup>, y no hay en su bagaje teórico *acumulación* sino, en rigor, más conforme a su naturaleza, permanente *crítica*, que supuestamente se regenera; en todo caso, siguiendo a Hartmann, acaso si de algo se podría hablar sería de acumulación de *comprensión* o *intelección* de los filósofos y sus filosofemas por la reconstrucción de sus procesos de filosofar<sup>964</sup>, lo cual se verifica históricamente.

Con mucho, no es posible que, en la búsqueda de sí, la filosofía haga tabla rasa nihilistamente de su historia, porque, como dice Bubner, “la historia no es en verdad un destino de la filosofía, sino una expresión de su naturaleza”<sup>965</sup>. Pretender lo contrario es asumir como punto de partida un malentendido, aquel de creer que la filosofía solamente se regenera perpetuamente por lo que cada comienzo, stricto sensu, no sería ningún comienzo sino solo sería la perpetua repetición arquetípica de algún evento *inicial* que tuvo lugar *in illo tempore*, en el mundo antiguo, lo cual es asumido como artículo de fe únicamente a condición de su indiscutibilidad. Como señala Bubner, todo aquel que “(...) intente, renunciando a la historia de la filosofía, definir la esencia de la filosofía del modo más directo y abierto posible, incurrirá en el gran peligro de caer en un estrecho dogmatismo”<sup>966</sup>. Este *dogmatismo* que se camufla de *ultimismo*, de hacerse concebir como ‘la’ filosofía (perenne) que, disfrazada de *moda* dominante, se trasmuta en el best-seller del momento, en moneda corriente solo del *hoy*, que nos ciega el ‘amor a la sabiduría’ que desde antiguo caracteriza y define a la filosofía. En fin, como escribe Bubner, “puesto

---

<sup>962</sup> *Ibíd.*

<sup>963</sup> *Íd.*:4.

<sup>964</sup> Cf.1944:31ss.

<sup>965</sup> *Ibíd.*

<sup>966</sup> *Ibíd.*

que la historicidad pertenece a la filosofía misma, no puede esperarse en ella ningún progreso, el cual de acuerdo a su propia idea apunta en última instancia a la superación de lo histórico y a la definitiva presencia de la verdad”<sup>967</sup>, de lo cual tendremos que inferir con Bubner que “no puede decirse qué es la filosofía, mediante la exclusión por principio de su historia. La tradición de las distintas respuestas a aquellas preguntas es, al mismo tiempo, el campo donde se demuestra la capacidad de regeneración del filosofar”<sup>968</sup>.

En consecuencia, desmarcándose de nuevas supeditaciones y servidumbres, y sin dar la espalda a su historia, la filosofía ha de encarar su permanente crisis identitaria (y su consecuente ubicación ‘normalizada’ en el conjunto social, incluso frente a cualquier otra disciplina) recordando algunas *verdades* elementales que fluyen precisamente de su historia, como por ejemplo que “una representación largamente dominante de autonomía teórica y originalidad ha ocultado el hecho de que la reflexión filosófica se refiere esencialmente a un saber *ya existente*”, según observa Bubner<sup>969</sup>; es decir, la reflexión filosófica se ocupa de examinar una concepción del mundo, por ejemplo, lo cual la coloca como un saber de segundo orden pero no es una actividad derivada o que solo deba ocuparse de lo que dicen las ciencias. ¿Cómo encarará la filosofía su temario? “Frente a otras formas del saber, la tarea filosófica consiste más bien en tres actividades principales: esclarecer, fundamentar o criticar”, escribe Bubner<sup>970</sup>. *Esclareciendo*, esto es, llevando al plano de la conciencia lo inconfundible y universalmente comprensible; *fundamentando*, es decir, ofreciendo el comprobante de legitimación de las concepciones o afirmaciones; y, *criticando*, para combatir falsas pretensiones o supuestos derechos a los que no les corresponde la racionalidad ni la obligatoriedad invocadas. Estas tres tareas definen el paradigma típico de una actividad que como la filosofía buscará, pues, tematizar los saberes predeterminados.

---

<sup>967</sup> Ibíd.

<sup>968</sup> Ibíd.

<sup>969</sup> Íd.:5. La cursiva es suya.

<sup>970</sup> Ibíd.

Este es el marco teórico, pues, en el cual la filosofía experimentará su ascenso a la ‘normalidad’, instancia esta que señalará el parámetro de lo que ella *puede y debe* hacer y de lo que la sociedad ha de esperar de ella sin invocar falsos ‘privilegios de lucidez’, añoranza de un poder platónico-hegeliano en la República ideal. La inserción de la filosofía como una institución en el conjunto social no la hace inmune de nuevas y sucesivas *crisis*, pero llama mucho la atención que en un contexto de alta especialización científica como el contemporáneo, haya voces que reclamen una vuelta a la interdisciplinariedad pero, curiosamente, se siga excluyendo a la filosofía con el pretexto de que carece de ‘garantías de lucidez’. La filosofía (‘normalizada’) ocupa un determinado lugar en el conjunto social y, en mi opinión, no puede pretender desplazar al discurso científico social ni exigírsele tal puesto que, como bien decía el Dr. Giusti, “(...) es una actividad profesional especializada y que su contribución a la solución de los problemas del país debe limitarse al ámbito de su competencia, que es exclusivamente teórico”<sup>971</sup>. Necesita precisarse el lugar de la filosofía como ‘función ordinaria de la cultura’, por cuanto algunos querrán subsumir ese papel como el de una ideología más.

¿Qué compromisos ha de esperarse que la filosofía asuma desde su inserción ‘normalizada’ al conjunto social? ¿Tiene la filosofía, desde su posición ‘normalizada’, alguna injerencia en la ‘cuestión social’? Como pensaba el Dr. Giusti, los hechos históricos y sociales son dramáticos pero ni son filosóficos ni están determinados por corrientes filosóficas<sup>972</sup>. Pero el hecho de que supuestamente no sean filosóficos (aun cuando puedan ser fuente de las más profundas reflexiones filosóficas), ¿es suficiente argumento para sostener la neutralidad o actitud indiferente del filósofo como pensador de la *πόλις*? La filosofía, dice el Dr. Giusti, siendo un asunto teórico, solo puede contribuir *indirectamente* a la comprensión de la realidad nacional, y “sin abandonar el ámbito de su competencia, ni suplantar la labor de las ciencias empíricas, el filósofo puede someter a discusión los conceptos de historia, de

---

<sup>971</sup> 1989:151.

<sup>972</sup> Esta afirmación de Giusti me parece muy discutible pero no puedo abordarla aquí. Valdría la pena discutirla, por ejemplo, con el caso de los orígenes intelectuales de la revolución francesa.

ciencia, de democracia, de libertad, de utopía, así como tantos otros conceptos sobre los que gira el debate de los intelectuales peruanos en la actualidad y en el cual lamentablemente los filósofos brillan por su ausencia”, dice<sup>973</sup>. Esto es, no siendo la comprensión de la realidad nacional, según él, un tema propiamente filosófico sino más bien hay un interés de forma marginal, no entiendo por qué se lamenta de que los filósofos brillen por su ausencia en tal debate, a menos que un conocimiento calificado de ‘indirecto’ por Giusti sea capaz de realizar mayor aportación al conocimiento que otro más ‘directo’.

En esta posición defendida por el Dr. Giusti, el filósofo es un ‘intelectual experto’ en las ideas pero para quien el mundo es un mero *objeto* de estudio, sin que él se sienta parte de este, desasido de *compromiso*, exterior al mundo, supuestamente neutral a este; sin detenerse a considerar si, pese a ser un ‘intelectual’, este formaría parte (o no) del mismo modo que los objetos que describe. Un ‘intelectual’ que reclama para sí una supuesta *neutralidad* frente a aquello que estudia, quedando a salvo de cualquier ‘contaminación’ con el mundo de la realidad social; a despecho de que, como bien ha hecho ver Bourdieu, forma parte de la realidad social del mismo modo que aquellos objetos del estudio histórico-social. Obstinadamente hay que regresar cuantas veces sea necesario sobre este particular con el fin de definir la ubicación que le cabe a la filosofía (y al filósofo) ‘normalizada’. Sin renegar de ser filosofía, sino más bien es más filosofía que nunca, saberse ‘normalizada’ le permitirá clarificar sus roles o ‘funciones’ en el conjunto sociocultural, creando espacios para el desarrollo de la *filosoficidad*<sup>974</sup> en la sociedad y adjudicándose compromisos concretos con los *universales* de la cultura de la cual es supuestamente una ‘función ordinaria’ más. Si bien el filósofo no es un científico social –ni aún en una perspectiva comtiana-, considero que haría bien en tener en cuenta la advertencia de Bourdieu sobre la ciencia social, de que “necesita además poner en cuestión los presupuestos inherentes a la posición de observador “objetivo” que, además de *interpretar* prácticas, tiende a importar en el objeto los principios

---

<sup>973</sup> Íd.:160-1.

<sup>974</sup> Es decir, del desarrollo educacional de la disposición humana para filosofar (Cf. Pettier 2007).



de su relación con el objeto, como lo testimonia por ejemplo el privilegio que concede a las funciones de comunicación y de conocimiento y que lo inclina a reducir las interacciones a puros intercambios simbólicos”<sup>975</sup>.

Se debe tener en cuenta, además, que la correcta inteligencia de ‘para qué ha de servir un filósofo’ supone, ante todo, tener una idea más o menos clara acerca de quién es el filósofo y a quién se le adjudica ese atributo, o ¿qué genera la ambigüedad, cuál sería el factor de incertidumbre? ¿Se refiere esto a que se trataría acaso de un político, de un sofista, de un científico, de un mercachifle, de un charlatán, de un bufón, de alguien de quien no sabemos con exactitud ni claridad quién es ni a qué se dedica? Una leyenda negra gira en torno al filósofo desde los tiempos en que Aristófanes ridiculizaba a Sócrates en *Las Nubes*; incluso, el término ‘sofista’ ha adquirido una connotación peyorativa, de indisimulable cepa platónica, que, por ejemplo, Antonio Pinilla refleja en estos términos: “mientras los verdaderos Filósofos no buscan otra cosa que la verdad y el bien, el Sofista utiliza la verdad y el bien para servirse a sí mismo, y no para mientes en destruir a quien se oponga a sus designios”<sup>976</sup> y luego, comparando al sofista antiguo así calificado con los políticos contemporáneos, añade que “ha adoptado el Filósofo actitud generosa frente a la existencia, estando su mente y corazón abiertos de par en par a los otros, al mundo y a Dios. El Sofista, o el moderno político, por el contrario, ante todo busca prestigio, y prevalecer ante los demás, a fin de someterlos a su voluntad de poderío. En realidad, solo se ama a sí mismo, siendo esencialmente egocentrista y egoísta”<sup>977</sup>. No comparto estos prejuicios de Pinilla sobre los sofistas (antiguos), pero de esta concepción bien se inferiría que, para los fines de la ‘normalización’, primero habría que delimitar al filósofo como un mero ‘amante de la sabiduría’ (que

---

<sup>975</sup> 2010: 46. Las comillas y la cursiva son suyas.

<sup>976</sup> 1959:29. Igualmente, Steiner (2011:21) escribe sobre el término ‘sofista’ que “la denominación ha tenido un carácter peyorativo a lo largo de toda nuestra historia. Connota una argumentación mendaz, una capacidad para ponerse de cualquiera de las dos partes con idéntico artificioso brío retórico, un virtuosismo lógico sin sustancia ni referente moral. La sofística designa ostentación verbal y el interesado juego de la elocuencia ensayada”.

<sup>977</sup> Íd.:30.

ama al saber más que a nada, incluso a sí mismo) y no como un demagogo que se llena la boca de sofistería e ilusión, como acaso diría Hume. El giro etimológico amarra al filósofo a la búsqueda de la verdad y es capaz de contagiar a otros en esa misma dirección de amar y buscar la verdad y oponerse cerradamente a toda otra forma en contrario, con lo cual dicha búsqueda asimila un carácter no solo epistémico sino también *ético*; es decir, que en él, el filosofar adquiere un carácter *ético* en la medida en que dicha búsqueda de la verdad no es un mero ejercicio intelectual sino, sobre todo, marca un estilo de vida y de filosofar, una forma de ser. Y esto fue lo que aconteció con Francisco Romero.

Pero también hay otra consecuencia, más *administrativa* que la anterior en la que es preciso insistir aquí. Si la filosofía se ‘normaliza’ como una ‘común función cultural’, esta inserción presenta una inevitable dimensión *institucional*, en virtud de la cual la filosofía anidará en instituciones educativas como universidades o escuelas, y otras menos formales, como instituciones extraacadémicas, como sucedió con la *Cátedra Korn*, lo que significa que la ‘normalización’ no necesariamente se redujo a un anclaje universitario de la filosofía. Uno de los efectos de esta dimensión *institucional* de la ‘normalización’ es el descrito por el citado Merleau-Ponty en los siguientes términos: “le philosophe moderne est souvent un fonctionnaire, toujours un écrivain, et la liberté qui lui est laissée dans ses livres admet une contrepartie: ce qu’il dit entre d’emblée dans uns univers académique où les options de la vie sont amorties et les occasions de la pensée voilées”<sup>978</sup>. Se da así una extraña paradoja: por un lado, la filosofía se vincula supuestamente ‘más’ con la sociedad, pero, por otro lado, institucionalmente se torna en un gueto cuya membresía está garantizada por la adhesión o adscripción académico-profesional a alguna de las fórmulas institucionales antedichas<sup>979</sup>.

---

<sup>978</sup> Op.Cit.:55-6 (“el filósofo moderno es a menudo un funcionario, siempre un escritor, y la libertad que le es concedida en sus libros supone una contraparte: que él habla sin oposición en un universo académico donde las opciones de la vida son amortiguadas y las ocasiones del pensamiento veladas”. Cf. Merleau-Ponty 1970:30).

<sup>979</sup> Lo que no exonera a la filosofía de nuevas ‘crisis’, porque, aparte de justificar su inserción ‘normalizada’ en el ordenamiento sociocultural, se ve, asimismo, en la imperiosa necesidad de justificar su presencia incluso en la misma universidad, o de por qué ancla en determinado espacio de la Academia, como una Facultad. Este apasionante problema,

Habiéndose consumado la inserción ‘institucional’ de la filosofía, el rostro educacional que presenta esta ‘común función cultural’ señalará una clara función educativa de la (inútil) filosofía, porque, como la caracterizaba Sciacca, “la filosofía es esencial moralidad; es búsqueda honesta, recta, sincera, humilde y desinteresada de la verdad; es sumisión y renuncia; por eso es elevación y sublimación, purificación y ascesis, liberación. Luego, es formadora de hombres; es formadora de espíritus, es catarsis; en efecto, es una continua batalla contra el hombre empírico –el pobre hombre- y un esfuerzo en pro de la victoria sobre el hombre empírico, sobre nuestras caducidades y miserias. Esencialmente moral, es esencialmente educativa”<sup>980</sup>. Esto daría sentido, según Pinilla, a la pregunta ‘¿para qué sirve un filósofo?’. Según Pinilla, “la mera existencia concreta de Filósofos auténticos tiene ya un alto valor de paradigma para la comunidad en que vive. Encarnan y personifican la búsqueda de la verdad sin compromisos, la discusión objetiva y valiente de cualquier asunto, la defensa irrestricta de la libertad de pensamiento y de la libertad de expresión. Pero más aún: el Filósofo no solamente es hombre que hace todo esto, que busca la verdad sin compromisos y que personifica ideales de libertad, sino que *enseña a otros a hacer esto mismo*”<sup>981</sup>. Este es el secreto *moral* de la función educativa de la filosofía, y pienso que las palabras de Pinilla remiten directamente al ejemplo que Francisco Romero encarnó<sup>982</sup>, con lo cual este hizo de la ‘normalización’ de la filosofía (en Latinoamérica) un proceso de carácter *moral y educacional*, más que uno meramente académico, burocrático o intelectual. Como dice Pinilla, “la Educación es el gran campo de acción fecunda de la filosofía”<sup>983</sup>, como lo ha mostrado el testimonio señero de Romero. No comparto el platonismo acendrado de Pinilla, pero, si bien es cierto que la inserción en la universidad ha sido uno de los pilares fundamentales del proceso inicial de

---

como indiqué antes, ya lo abordó Kant, y, contemporáneamente, también Derrida (1984), entre otros, pero aquí por ahora no puedo abordarlo.

<sup>980</sup> 1962:61-2.

<sup>981</sup> Op.Cit.:35. La cursiva es suya.

<sup>982</sup> Pero no en el sentido de autoproclamarse un ‘moralista público’, como dice el profesor Altamirano (Cf. 2013:14), sino en el entendido de que su concepción de la filosofía involucra una economía o una dialéctica ‘filosofía-vida’.

<sup>983</sup> Íd.:36.

‘normalización’ filosófica en Latinoamérica, no tengo problemas en reconocer con Pinilla que “la Universidad no puede ser concebida como castillo o reducto aislado por fuertes contramuros del resto de la comunidad. En la hora presente, la Universidad debe contribuir de manera efectiva a resolver los problemas más urgentes de la comunidad”<sup>984</sup>, y, si no a resolver, al menos a echar luces (filosóficas) sobre la realidad nacional

Definitivamente, no comparto la idea de que el filósofo debe filosofar al margen de (o de espaldas a) la realidad sociocultural, menos de aquella en la cual supuestamente la filosofía se ha ‘normalizado’. Alguien podría argüir que la filosofía, en todo caso, debería estar reservada al dominio del fuero privado, de la pura subjetividad, y que, no teniendo ‘privilegios de lucidez’ en la esfera pública, carecería de sentido hablar de insertarla en la educación o incluso de ‘normalizarla’ como una ‘común función cultural’, pues ¿qué ‘verdades de promisión’ proclamaría? ¿Cuáles serían sus principios *universalmente* válidos para un mundo al interior de cuyas democracias reina un hondo relativismo cultural? ¿Qué tendría que enseñar esta supuesta ‘filosofía como saber universal’ a unas culturas empeñadas más bien en ignorar estas presunciones de universalidad y proclamar más bien la preservación de la libertad individual con su subsecuente relatividad de valores, creencias y costumbres? Más allá de lo que pudiesen argüir estas objeciones liberales, aunque reine *hoy* el más frío individualismo moral o el más acendrado liberalismo político y económico, pienso que siempre hay necesidad de fomentar el ascenso de dichos individuos a mayores niveles de espiritualidad y de intelecto que no solo perfeccionen su vida sino que, como decía Adam Smith, pudiese ello repercutir en el conjunto social, para la construcción de una convivencia humana intercultural, en cuyo espectro la tolerancia ideológica pero también el fomento del conocimiento sean rasgos definitorios. “Aunque muchos buenos oficios efectivos en muy contadas ocasiones pueden extenderse a una sociedad más

---

<sup>984</sup> Íd.:39.

amplia que la de nuestro propio país, no hay fronteras que circunscriban nuestra buena voluntad y pueda abarcar la inmensidad del universo”, escribía Smith en 1759<sup>985</sup>.

Como indiqué antes, se podría inquirir por quién es el filósofo, qué posición ‘normalizada’ ocupa en el conjunto social hoy en día, y si le cabe realmente desempeñar algún ‘papel social’, como por ejemplo todavía el de ‘sistematizador’ del conocimiento, rol del que hablaba el sociólogo estadounidense Florian Znaniecki en un precioso texto de 1940<sup>986</sup>, en una época como esta, de creciente especialización científico-técnica y de advenimiento de una sociedad de servicios, como ya lo pronosticó Daniel Bell<sup>987</sup>, con lo cual se admitiría que la filosofía aún sigue siendo el saber de la ‘última palabra’ y tendría así ese ‘privilegio de lucidez’ que criticaba el Dr. Giusti; y ello, a pesar de que sus grandes construcciones sistémicas no necesariamente tengan un fundamento en los avances de las ciencias particulares ni sean una suerte de síntesis de los logros de estas, lo cual, según el profesor antes referido profesor Jerez Mir, hace *vulnerable* al pensamiento filosófico<sup>988</sup>. ¿Es un intelectual el filósofo? Si lo es, ¿cuál es su papel en el conjunto social? ¿Cuál sería su labor, sus tareas, y cuáles serían los objetos de sus investigaciones o indagaciones? ¿Es todavía, como se lo consideraba en otras épocas, como una suerte de profeta del curso histórico, poseedor de las claves de este profetismo histórico? ¿O, en este antiguo rol, ha sido reemplazado por el político moderno, capaz de elaborar pronósticos sombríos sobre el futuro social en caso de no tener éxito electoral sus opciones ideopolíticas? ¿O, en tradicionales menesteres de esta índole, ha sido desplazado el filósofo por aquel a quien el profesor Altamirano describe como el *intelectual público*, aquel que “(...) no se concibe como un magistrado del espíritu ni como un experto, sino como un ciudadano que busca animar la discusión de su comunidad y que se rehúsa por igual tanto al consenso complaciente como a las simplificaciones, sean las del mesianismo político, sean las del

---

<sup>985</sup> 2004:409.

<sup>986</sup> 1944:131ss.

<sup>987</sup> Cf. Bell 1976.

<sup>988</sup> Cf. Jerez 1975:29ss.

discurso mediático”<sup>989</sup>? Un examen más actual del quehacer ‘normalizado’ del filósofo remite inevitablemente al planteamiento y examen de cuestiones como las anteriores, que considere la plausibilidad de la filosofía como ‘función ordinaria de la cultura’ (o de la *intelligentsia*, como también la entendía Romero) y lo gravitante que podría ser la labor del filósofo como administrador oficial, en la πόλις, de la consabida vocación ‘η αγάπη της σοφίας’<sup>990</sup>.

Pero los liberales podrían argüir por que las cuestiones políticas queden definitivamente separadas de la filosofía, ya que esta, piensan, carece de ‘garantía de lucidez’ alguna en la esfera pública, y que ella, así, quede reservada al fuero de la subjetividad intelectual de cada quien. No habiendo supuestamente ningún ‘discurso universal’, ahistórico, que reivindicar ni imponer, ¿de qué serviría prohiar su presencia en la esfera pública cuando un mayor provecho de su ejercicio podría reportarse solamente en el ámbito de lo individual y subjetivo? Por ejemplo, en un examen que realiza de Rawls, Rorty presume que la filosofía se constituya en un examen de las argumentaciones en torno a la naturaleza del ser humano tal que precise cuál habría de ser el fundamento de la autoridad de estos principios generales, porque, dice, “los historiadores del pensamiento suelen considerar a “la naturaleza del individuo” o a “la naturaleza humana” como el tema que reemplazó de manera gradual a Dios cuando comenzó la secularización de la cultura europea. Son estos los temas paradigmáticos de la filosofía, desde el siglo XVII hasta hoy”<sup>991</sup>. De ahí que –piensa- exista la creencia de que la política se pueda fundamentar y legitimar desde la antropología filosófica, por ejemplo. Pero si la sociedad fuese justa, o se practicase en ella la justicia, ¿sería aún necesaria dicha fundamentación? “Y es que una sociedad como esa podrá adaptarse a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un afortunado acuerdo entre individuos que se reconocen herederos de las

---

<sup>989</sup> 2013:11.

<sup>990</sup> ‘Amor a la sabiduría’.

<sup>991</sup> 1998:39. Las comillas son suyas.

mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas”, señala Rorty<sup>992</sup> siguiendo a Rawls. Pero estos acuerdos entre los individuos, ¿incluirían las asociaciones ilícitas para delinquir, o incluso las acciones grupales al margen de la ley? ¿Garantizarían al pueblo necesariamente como *fundamentador* o autoridad de justicia social? ¿Podrían acaso estas modalidades ser ellas también fuente de autoridad social? Si así fuese, con lo contrarias al estado de derecho y a la convivencia en paz que son, entonces ¿por qué excluir a la filosofía de su participación en la construcción del consenso social si ella precisamente entroniza el insumo llamado *razón*, que tanta falta hace en el conjunto social contemporáneo? Porque, si valora a la democracia por encima de la filosofía o de cualquier otra “ideología”, entonces, ¿cada praxis social se autolegitima, se autovalida? ¿No es esto dogmatismo y el fomento de una dictadura, la dictadura de la intransigencia? ¿Y el ‘consenso’?

En dicha sociedad, prosigue Rorty, se valorizará la idea del ‘fin de la ideología’ y el hecho de que “(...) tampoco la filosofía, como explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana, llega a su vez a ser relevante. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene precedencia sobre la filosofía”<sup>993</sup>. Empero, admite con Rawls la posibilidad de que sea preservada la enseñanza socrática respecto del libre intercambio de opiniones, aunque sin la enseñanza platónica respecto de la posibilidad de un acuerdo universal. Y a mí me parece que no podría ser menos, porque el ideal democrático exige la educación de los ciudadanos, y si reniega del libre examen, entonces reniega de la democracia, metamorfoseando a los ciudadanos en súbditos de algún dictador; y ello porque, como ya decía Dewey, “(...) una sociedad indeseable es aquella que pone barreras interna y externamente al libre intercambio y comunicación de la experiencia. Una sociedad es democrática en la medida en que facilita la participación en sus bienes de todos sus miembros en condiciones iguales y que asegura el

---

<sup>992</sup> *Ibíd.*

<sup>993</sup> *Íd.*:47.

reajuste flexible de sus instituciones mediante la interacción de las diferentes formas de vida asociada”<sup>994</sup>.

Al margen de la perspectiva reduccionista que puede significar el hecho de equiparar a la filosofía con la *religiosidad* al pretender reducir a aquella al mero ámbito de la subjetividad individual privada, pienso que Rorty incurre en un salto ilícito, puesto que de la premisa ‘no poder precisarse *ahora* cuál es el fundamento’ salta a la total imposibilidad de fundamentar (en sí misma) a la política. ¿Cómo se podría fomentar el libre examen socrático pero abdicando de la fundamentación o de la deliberación? ¿Sería libre examen *de qué* si, de conformidad con la lógica rortyana, es imposible fundamentar a la política desde la antropología filosófica? ¿Cómo sería dicho ‘libre examen’ si no es conceptual y abdicando de los fundamentos?<sup>995</sup> Claro que es muy importante que se preserve aquella enseñanza socrática del libre examen, porque el *silencio filosófico* que su ausencia supone<sup>996</sup> se erige en una nueva forma de esclavitud, similar a aquella de la antigua Grecia en donde al esclavo se le negaba el derecho a la palabra. No obstante, como dice el profesor Fernández, ese esclavo no era ‘carente de palabra’ para la *razón*; “incluso cuando Atenas, Esparta, Grecia o Persia le han negado cualquier derecho a la palabra, todavía le queda una forma de hablar ante la que cualquier ateniense, cualquier espartano o cualquier persa tiene que otorgar su asentimiento: la “razón”. Incluso el más pobre de los esclavos puede hablar con una “autoridad” superior a la de sus amos si deduce, pongamos por caso, el teorema de Pitágoras. Y de este modo, es como si la razón nos anunciara un mundo inexplorado, una tierra nueva, un mundo insólito en el que los esclavos y los amos, los hombres y las mujeres, los vencidos y los derrotados son todos iguales”, señala<sup>997</sup>.

---

<sup>994</sup> 1957:103.

<sup>995</sup> Véase al respecto Fernández 2012: capítulo 2, donde imagina lo que sucedería si Sócrates interviniese en los debates políticos contemporáneos.

<sup>996</sup> Como en el caso de la expulsión de la filosofía del currículo escolar, otra modalidad de dicho *silencio*.

<sup>997</sup> Op.Cit.:37. ¿Y Esopo?



En consecuencia, la existencia de este *silencio filosófico* nos llevará a suponer que es necesaria la presencia de la filosofía en el currículo escolar como espacio para fomentar esta *praxis liberadora* de aprender a decir su propia palabra y desesclavizarnos, lo cual, por un lado, convierte a la educación filosófica en un espacio de fomento de la inclusión social y, por otro, permite que la educación filosófica asuma un rol gravitante en la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica en tanto que renovada reinserción de esta como una ‘común función cultural’. Nadie será superior (o inferior) a nadie porque el fuero de la razón preannuncia una democracia de la que la filosofía será una activa constructora. De hecho, recuérdese que la filosofía nació en la cuna de la democracia, la πόλις griega antigua. Y si esto es así, ¿cuál sería, entonces, la ubicación de la filosofía como ‘común función cultural’ en el contexto actual de una cultura (vigente) a la que Finkelkraut denomina *cultura zombi*<sup>998</sup>, presa de banalidad, frivolidad y consumismo y en cuyo esquema mental no hay lugar para el pensamiento? Si la filosofía al ‘normalizarse’ pasa a ser parte importante del bagaje cultural y legado para las generaciones venideras, ¿cuál sería el modo de acceder a ella y al conjunto de bienes simbólicos que ella produce, como por ejemplo los filosofemas o las teorías filosóficas?

En un reciente ensayo donde describe los rasgos definitorios de la cultura contemporánea, el Premio Nóbel Vargas Llosa acepta que “(...) otra característica de ella es el empobrecimiento de las ideas como fuerza motora de la vida cultural. Hoy vivimos la primacía de las imágenes sobre las ideas”, escribe<sup>999</sup>. Entonces, sin incluir al pensamiento, o sin la actividad racional, ¿cómo calificar de cultural a un producto humano logrado con prescindencia de la razón, incluso con fines contrarios a los de la razón? ¿Cómo entonces hablar de la filosofía (‘normalizada’) como un saber de verdades ‘universales’ en un contexto moderno en que se exalta lo local, lo propio y lo nacional? Aparentemente, para seguir siendo filosofía y seguir gozando del espacio social ganado al ‘normalizarse’, debería abdicar de

---

<sup>998</sup> Cf. 1987.

<sup>999</sup> 2012:46.

cualquier pretensión universalista y ahistórica, haciéndose cargo de discursos caracterizados por su particularismo cultural y, en lo sucesivo, pese a todo ello, no abdicar del consabido ‘η αγάπη της σοφίας’. ¿Es sostenible este cóctel ideológico y cultural sin menoscabo de la naturaleza de la filosofía o dejando a buen recaudo sus raptos críticos y trascendentalistas?

Un universal podría seguir siendo afirmado aquí: la absoluta relatividad de estos conceptos; vale decir, *siempre* (quiere decir, *en todas partes y en todo tiempo*) las categorías humanas dependerían de contextos histórico-culturales particulares, de experiencias, de esfuerzos nacionales antes que de construcciones absolutas, ahistóricas, atemporales. Quedará patentizado aquí un claro propósito *legislativo*, aquel de establecer como regla universal (única) el que no haya reglas universales. A este círculo vicioso nos conducen los particularismos enfáticos, y con él arrinconarán a la filosofía al mero fuero de la subjetividad interior, de la deliberación particular, de la iluminación subjetiva. No siendo para ellos la filosofía un bien público, o que se ocupe de algo que merezca la pena ser considerado público, el filósofo, consecuentemente, *nadie es* en el conjunto social, y de ahí que la denominada ‘educación filosófica’ carezca de contenido social y deba ser defenestrada de currículo escolar por tratarse de un conjunto de tautologías o lugares comunes carentes de significación alguna para el encuadramiento contemporáneo de una ‘ciudadanía’ que supuestamente debería estar más preocupada en la ‘participación’ o en el ‘compromiso’ pero con prescindencia de la reflexividad y del sentido crítico. No se resolverá la contradicción entre escuela moderna vs. alumnos posmodernos, entre una escuela que habla de formación integral y los alumnos que, como dice Finkelkraut, son *telespectadores*<sup>1000</sup> remisos a pensar y más propensos y ansiosos por *consumir*. Un esquema tan deshumanizante como este *no quiere* pensar pero reniega de aquello que, paradójicamente, más falta le hace. Y, sin embargo, como dice Adorno<sup>1001</sup>, la existencia cívica del filósofo dependerá del hecho

---

<sup>1000</sup> Op.Cit.:131.

<sup>1001</sup> Cf. 1964:7.

mismo de que en la sociedad se siga aun filosofando críticamente: “si la filosofía es necesaria todavía, lo es entonces más que nunca como crítica, como resistencia contra la heteronomía”, escribe Adorno<sup>1002</sup>, y, claro, si no hay actitud crítica, no hay filosofía. La conservación de ese espacio ganado garantizaría a la filosofía como un ámbito para la libertad de pensamiento que quizás se perennice como actitud aunque los filosofemas se hallen en perpetuo movimiento y en constante estado de negación dialéctica y revisión crítica.

Que la filosofía contribuya a la comprensión de nuestro presente no significa, como decía el profesor Pedro Miras en 1997, “(...) que la reflexión filosófica no tiene por qué desarrollarse solamente en su ámbito tradicional de las academias o las Universidades. Ni tampoco que ella se constituya como entidad viva solo en el intercambio entre maestros y estudiantes. Ella hoy requiere penetrar el mayor número posible de sitios en donde se dé a los hombres la posibilidad del diálogo”<sup>1003</sup>; en otras palabras, la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica requiere que esta se inserte ‘en el mayor número posible de sitios’ de modo que, fomentando ella un diálogo intersubjetivo e intercultural muy activo, se constituya la filosofía misma en una garantía de posibles actitudes democráticas en los ciudadanos y no se necesite que la democracia sea priorizada por sobre la filosofía, como sugiere Rorty, y menos reforzar la privatización universitaria de la filosofía. Consecuentemente, priorizar la democracia por sobre la filosofía relegando a esta al puro fuero de la subjetividad interior, constituye, sin duda, la metamorfosis de aquella en una dictadura que somete, silencia, oprime y por tanto deshumaniza; y la conversión de la filosofía, como diría Giannini, en un mero pensamiento recluso<sup>1004</sup>. Y conseguirá crear todo esto un manto de impunidad sin ningún tipo de rendición de cuentas a la sociedad. A pesar de todo esto,

---

<sup>1002</sup> Op.Cit.:16-7.

<sup>1003</sup> 1997:5.

<sup>1004</sup> Cf. 1997:24.

filosofía y democracia poseen un estrecho parentesco y, como dice Droit, “elles n’ont pas, á proprement parler, d’identité commune. Elles ne sont pas non plus dans une situation de dépendance réciproque”<sup>1005</sup>.

En otros términos, cuando Romero concebía la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica como la incorporación de esta a las funciones habituales de la *intelligentsia* colectiva, implícitamente abría las puertas a que le sea adjudicada aquella función *educativa* de contribuir a la formación de un sujeto reflexivo, libre, más democrático, deliberativo, tolerante y, consecuentemente, *comprometido*. Es la esfera de la educación pública el escenario *natural* en el cual deberá tener lugar ese proceso formativo que contribuya al perfeccionamiento individual y, por ende, ‘a la inmensidad del universo’, como acaso diría Adam Smith; porque, dado el complejo multicultural contemporáneo, esa función educativa de la filosofía es fundamental, y, como dice Thiebaut, y concuerdo con él, “(...) el cosmopolitismo multicultural, o el multiculturalismo cosmopolita, implica un incremento de la reflexividad de las creencias y un parejo incremento en la reflexividad de los sujetos y de su cultura moral”<sup>1006</sup>. Quizás en orden a la vida práctica, la democracia, la tolerancia y el respeto de la diferencia, pueda tener prioridad la democracia por sobre cualquier discurso legitimador, pero pienso que ello no es argumento suficiente para *reducir* la función de la filosofía (‘normalizada’) a la sola esfera de la intimidad subjetiva –sin dejar a salvo el riesgo del solipsismo- quedando expuesto el resto del conjunto social a cualquier exceso en el orden práctico o a algún voluntarismo cuasi solipsista de la más libre (o liberal) de las libertades que Rorty pueda invocar, en donde brille por su ausencia la función crítica en la esfera pública. Creo que, en cualquier régimen totalitario, el problematismo filosófico, propio de una subjetividad pensante, jamás desaparecerá por decreto (de algún político ultimista o incluso del omnímodo *mercado*, la novísima deidad de la época).

---

<sup>1005</sup> 1995a:22 (“No tienen, propiamente hablando, identidad común. No están dentro de una situación de dependencia recíproca”. Cf. Droit 1995b:30).

<sup>1006</sup> 1998:277.

En esta lógica, ¿por qué la filosofía ha de ‘servir para’ algo en particular? ¿Por qué más bien no podemos ver en ella misma su propio valor y no en alguna supuesta ‘utilidad’? Antaño, la filosofía era considerada una *ancilla theologiae*, y hoy, al inquirir por su supuesta ‘utilidad’, queremos a fortiori descubrirla nuevamente supeditada, sometida a las solicitudes de un fuero exterior, en este caso, al amo de la ‘utilidad’; lo cual equivale a sostener que ‘si no sirve para algo’ no es filosofía ni ‘tiene valor alguno’. “¿Para qué sirven los filósofos?” –inquire el profesor Fernández Liria, y prosigue- “(...) hay que atreverse a responder con rotundidad: “para nada”. Para nada, puesto que lo que tiene de interesante la filosofía es precisamente lo que tiene de interesante lo desinteresado, esto es, lo que, por definición, no nos sirve para nada. Porque la filosofía no sirve para nada, es capaz de recordarnos que hay cosas más importantes que el servir para algo”<sup>1007</sup>. ¿Por qué no pensar más bien que la filosofía es valiosa en y por sí misma y que hay que esperar de ella solo lo que ella es capaz de dar?

Es curioso que, según la tradición, Tales cultivase un saber que finalmente le apartaba de los asuntos útiles para la πόλις, porque, mientras allí todos estaban empeñados en ‘saber’ cosas *útiles* para la vida ciudadana, este personaje decía que “(...) lo importante no era saber cosas útiles para la vida ciudadana, sino, sencillamente, *saber*, saber *por saber*, por *amor al saber*”, como refiere el profesor Fernández Liria<sup>1008</sup>. Tal vez por eso la gente comenzó a llamarle ‘filósofo’, es decir, ‘amante de la sabiduría’ y tal vez por eso cayó al hoyo (a donde van a parar *los que saben*) para beneplácito de la (cursi) muchacha tracia. Pero ese saber apartaba a Tales de la cotidianeidad, y, por tanto, esa πόλις cada vez se beneficiaba menos de su sabiduría. Empero, si Tales cayó al pozo, acaso buscaba distraído mirando al cielo un ἀρχή, una *explicación* final para todo cuanto hay, incluida la πόλις, ¿cómo podríamos ahora afirmar, pues, que este φιλόσοφος no se interesaba en la πόλις? ¿Tan solo por dedicarse a mirar al cielo había que clasificarle como un geógrafo, o un astrónomo o un astrofísico? ¿Por qué no

---

<sup>1007</sup> Op.Cit.:16-7. Las comillas son suyas.

<sup>1008</sup> Íd.:49. Las cursivas son suyas.

un φιλόσοφος, un amante del saber que es también ‘saber’ de la πόλις y para esta, y, por tanto, *útil* a su manera? Ese conocimiento era, al final, más trascendental y genuino que aquel técnico que garantizaba la mera ‘utilidad’ práctica o para la cotidianidad<sup>1009</sup>. Por ello agrega el profesor Fernández Liria que “nos equivocaríamos, por tanto, si entendiésemos la filosofía como una cuestión puramente teórica, al margen del mundo político en el que supuestamente se ventilarían las cuestiones prácticas y los intereses materiales”<sup>1010</sup>.

Mal que bien, como dice Jacques Maritain, la sociedad nada puede hacer sin filósofos, puesto que, “aunque equivocados, los filósofos son una especie de espejo situado sobre las alturas de la inteligencia donde se reflejan las más profundas tendencias de la mente humana en cada época de la Historia; cuanto mayores son, más activa y poderosamente destella el espejo”, dice<sup>1011</sup>. Aunque, considerada en sí misma, está por encima de la *utilidad*, la filosofía es lo más necesario y ‘útil’ para los seres humanos. Por ejemplo, dice Maritain, “les recuerda la suprema utilidad de aquellas cosas que no tratan con medios, sino con fines. Porque los hombres no solo viven de pan, vitaminas y descubrimientos tecnológicos; viven de valores y realidades que están por encima del tiempo y merecen ser conocidos para su propio interés. Se nutren de ese invisible alimento que mantiene la vida del espíritu y que hace a los hombres conscientes no de tal o cual medio para su vida, sino de las mismas razones para vivir, y sufrir, y esperar”<sup>1012</sup>. Si la filosofía es amor a la verdad, entonces el filósofo será en la sociedad una encarnación de esa vocación, una *advertencia*, porque, como dice Maritain, “el mayor peligro que amenaza a las sociedades modernas es un debilitamiento del sentido de la Verdad. Por una parte, los hombres se acostumbran a pensar en términos de estímulos y respuestas y de adaptación al medio ambiente; por otra, se hallan tan aturridos por el modo en que los técnicos en propaganda política

---

<sup>1009</sup> Que no, al final, para la destrucción ecológica del mundo.

<sup>1010</sup> Íd.:52.

<sup>1011</sup> 1962:18-9.

<sup>1012</sup> Íd.:21.

utilizan las palabras del lenguaje que, finalmente, se sienten tentados a desechar el menor interés por la Verdad; solo les importan los resultados prácticos o la pura verificación material de los hechos y los números, y carecen de una adhesión interna a cualquier verdad conocida”<sup>1013</sup>. Con su propia *vida*, por encima de la incomprensión que le rodee, el filósofo está llamado a recordar a la sociedad la vocación del ser humano por la verdad y la libertad, que es la condición precisa para el ejercicio del pensamiento crítico. En esta tesis sostengo que Romero encarnó esta dimensión del auténtico filósofo.

Los filósofos *prenormalizadores*, aquellos primeros maestros que sentaron las bases de la filosofía ‘profesional’ en Latinoamérica -que llenan de un romántico entusiasmo a Romero-, eran víctimas de una incomprensión similar, y estaban acostumbrados a la soledad; hasta podría decirse que contaban con ella por adelantado: ni los desanimó ni se rebelaron contra ella, y carecieron hasta de las más merecidas sanciones, hasta de los más legítimos halagos; y, pese a ello, han dejado una obra por lo general respetable, en ciertos casos de subido valor, dice Romero. Y dejan además tras sí un elevado ejemplo de vida limpia y austera, sin desmayos, sin vanidad, sin resentimientos. En otras palabras, se trataba de vocaciones *extraordinarias*, de vidas consagradas casi con carácter *heroico* a la filosofía. Parecieran situaciones típicas de un *predecesor* que inaugura alguna forma de vida inédita, quienes, por mucha incomprensión que les dé la sociedad, nada debe aminorar, menoscabar o declinar su vocación; más bien, en la medida que *homo sum, humani nihil a me alienum puto*<sup>1014</sup>, deberá hacer suya la expresión de Sócrates de que “(...) mientras tenga aliento y pueda, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de hacer demostraciones a todo aquel de vosotros con quien tope con mi modo de hablar acostumbrado”<sup>1015</sup>.

---

<sup>1013</sup> Íd.:23.

<sup>1014</sup> “Soy humano, y nada humano me es ajeno”.

<sup>1015</sup> *Apología*, 29e.

Decía allá por 1953 el profesor Aníbal Sánchez Reulet que “si los filósofos de América pueden ofrecer nuevas soluciones de valor universal, esas soluciones son americanas por añadidura, por haber sido pensadas en América, por americanos, y en ciertas circunstancias históricas propias de América”<sup>1016</sup>, a lo cual Zea, en 1952, agregaba que “la filosofía, obra humana, no podía escapar a este compromiso de lo humano. Todo lo contrario, si hay alguna forma de lo humano que mejor lo expresa es esta”<sup>1017</sup>. No podemos, en consecuencia, hablar más de *conciencia filosofante* si en esta hay ausencia de formas de *praxis* que supongan compromiso concreto con el ser histórico-social, porque, como decía Merani, “la conciencia es una actividad que jamás es *theoria* sin *praxis*, porque hay una génesis de la palabra que le es implícita y que se legitima por una gradación en la práctica organizada, lo que a su vez legitima la dialéctica que la produce”<sup>1018</sup>.

Pienso, pues, que una ‘batida en retirada’ como lo insinuada por la posición del Dr. Giusti expresa, simplemente, que esta especie de ‘pensadores’ son simples *beneficiarios* de la ‘normalidad’ filosófica. Se trata de una generación que solo disfruta de las delicias burocráticas que acarreó consigo el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, y son incapaces de asumir un rol ‘normalizador’ como el propio Romero; incapaces de imprimir un carácter *humano* a su filosofar, a quienes solo les interesa marcar distancias de la realidad social e incluso *autocatapultarse* al máximo podio del saber estableciendo presuntas jerarquías epistemológicas con los estudiosos de aquella. Como dice la Dra. Sánchez de este tipo de posiciones, “la citación recurrente de aquellos tópicos aristotélicos, desde los cuales se establece la “inutilidad” y “superioridad” de la filosofía por sobre la utilidad de otras ciencias, revela algunos aspectos de la mentalidad elitista y ensimismada a partir de la cual ha sido concebido y administrado el trabajo filosófico”<sup>1019</sup>. Adicionalmente, esta mentalidad muestra la

---

<sup>1016</sup> Cf. Sociedad Cubana de Filosofía 1953:146.

<sup>1017</sup> Cf. Zea 1952:14. Y esto, a despecho de las críticas del entonces apromarxista Gustavo Valcárcel (Cf. Valcárcel 1952).

<sup>1018</sup> Cf. Merani y Merani 1971:138.

<sup>1019</sup> 1992:97. Las comillas son suyas.



*incapacidad* del pensador de comprometerse con su tiempo, como cuando el viejo Sócrates le preguntaba a Hippias “ἀτάρ, ὦ Ἱππία, τί ποτε τὸ αἴτιον ὅτι οἱ παλαιοὶ ἐκεῖνοι, ὧν ὀνόματα μεγάλα λέγεται ἐπὶ σοφία, Πιττακοῦ τε καὶ Βίαντος καὶ τῶν ἀμφοτέρων Μιλήσιον Θαλῆν καὶ ἔτι τῶν ὕστερον μέχρι Ἀναξαγόρου, ὡς ἢ πάντες ἢ οἰπολλοὶ αὐτῶν φαίνονται ἀπεχόμενοι τῶν πολιτικῶν πράξεων;”, a lo que Hippias le dijo que “τί δ’ οἶει, ὦ Σώκρατες, ἄλλο γε ἢ ἀδύνατοι ἦσαν καὶ οὐχ ἱκανοὶ ἐξικνεῖσθαι φρονήσει ἐπ’ ἀμφοτέρα, τὰ τε κοινὰ καὶ τὰ ἴδια;”<sup>1020</sup>. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*.

Así las cosas, ochenta años después de la proclama inicial por la ‘normalidad’ filosófica latinoamericana, ¿qué ha sucedido con la filosofía en el Perú? Luego de pasar, como ya explique antes, por un largo proceso de *privatización universitaria*, ha terminado de tal modo arrinconada contra la pared (del claustro cuasi escolástico) y acreditándose tan solo como un mero ‘saber de academia’, ‘sin privilegios de lucidez’, desconectada de los grandes temas que preocupan y animan la realidad nacional. Como anota Cerutti, “la filosofía “normalizada” se convirtió en la práctica de una minoría privilegiada (...) de una élite de *filósofos* poseedores de la verdad y, por qué no decirlo, en la verdad de una clase, la dominante. El ejercicio pretendidamente puro de la filosofía académica se convirtió así en justificación culposa del *statu quo*”<sup>1021</sup>.

Empero, alguna vez decía el doctor David Sobrevilla que la filosofía nunca ha sido asunto de grandes mayorías y que ha sido una actividad básicamente individual. Ello implica, desde nuestra perspectiva, que no se puede filosofar por encargo o por imitación de otros. Uno filosofa, ante todo, porque como humano necesita hacerlo, no porque quiera repetir ciegamente lo que otros dicen o escriben. No se filosofa por consigna o por orden externa. La filosofía es el máximo ejercicio de la libertad de pensamiento de un individuo. Sin embargo, también considero correcto que el hecho que la

---

<sup>1020</sup> Hippias Mayor, 281. “Sócrates: Sin embargo, a qué se debe, Hippias, que los antiguos sabios, aquellos cuyo saber ha pasado a la celebridad, un Pittaco, un Bías, un Tales de Mileto, y quienes los han seguido hasta Anaxágoras, todos o casi todos, se hayan mantenido alejados de los asuntos públicos”; Hippias: “¿Qué otro motivo se puede imaginar, Sócrates, sino la impotencia de su espíritu, incapaz de poder alcanzar a la vez este doble objetivo, las cosas públicas y las cosas privadas”.

<sup>1021</sup> Cf. Cerutti 2006:63-4. Las comillas y las cursivas son suyas.

filosofía implique una reflexión básicamente personal no obsta que nos preguntemos por el *origen* del conocimiento filosófico. En efecto, las verdades filosóficas –si cabe hablar de tales- poseen la nota de ser una construcción social, fruto del *ágora*, del debate abierto y público de las ideas<sup>1022</sup>. Tales verdades no fluyen de la cabeza de un iluminado *solipsista* –que baja de su ‘torre de marfil’ para comunicárnoslas- sino de una realidad socialmente interpretada y retroalimentada. De mi cabeza podrá fluir un discurso preliminar, una lectura personal inicial de mi propia vida o de algún otro objeto; lectura que no tiene el carácter de verdad consumada y consumible. Deberá someterse al crisol del debate dialéctico para validarse y sancionarse socialmente.

No obstante –y sin necesidad de arribar a situaciones límite, creo que la filosofía puede y *debe* ser desprivatizada de la Academia y acercada a las ‘grandes mayorías’<sup>1023</sup>, por ejemplo mediante la educación filosófica. Pienso que, de esta manera, sí es posible aspirar a considerar las condiciones de posibilidad de una genuina ‘normalización’ de la filosofía, por manera tal que no se circunscriba a ser el injerto de una actividad elitista, exclusivamente académica y desasida de interés nacional; que no se reduzca a ser la ‘normalización’ más que de la filosofía, de una élite de filosofantes<sup>1024</sup>, sino supremo patrimonio racional del hombre que, de mero individuo (biológico) sea promovido a la categoría ética y social de *persona*. El mero hecho de asumir la filosofía el rango de ‘función ordinaria de la cultura’ (occidental vigente) no garantiza por sí solo que el filósofo, en tanto que intelectual y profesional

---

<sup>1022</sup> Ahí está el ejemplo del viejo Sócrates.

<sup>1023</sup> Se aporta, así, a la disminución de la ‘ignorancia particular’ a que aludía antes García Morente.

<sup>1024</sup> A quienes, por lo demás, afecta poco la supresión de la educación filosófica del currículo escolar iniciada por el gobierno de Fujimori y lapidada por el de Toledo. El Perú, en toda América Latina, ha sido el *único* país en donde no ha habido oposición importante a la supresión de la filosofía como área independiente en el currículo escolar. Recuérdese que casi toda la década nefasta de los noventa reinó en el Perú, pese al cinismo de los congresistas fujimoristas, un régimen de miedo entre el profesorado, por la malhadada *Ley de Apología del Terrorismo agravada en caso docente*. Y el 2009 la Unesco escribía: “(...) en Perú, a pesar de las fuertes protestas de los profesores, la enseñanza de la filosofía se retiró del programa escolar en 2002, algunos reprochándole ser un modo de expresión occidental sin raíz nacional, y los partidarios de las ciencias acusándola de no distinguirse de la literatura. Dos años después de esta decisión gubernamental, la comunidad filosófica peruana se ha expresado abiertamente a favor de un restablecimiento de esta materia en la escuela, sobre todo a través de la Declaración de Arequipa, nombre de la ciudad que acogió el Coloquio Nacional de Filosofía en diciembre de 2004” (Cf. Unesco 2009:27). La *Declaración de Arequipa* aludida exigía que los filósofos académicos (léase, Sociedad Peruana de Filosofía, etc.), se pronunciasen sobre el tema, pero hasta hoy, nada.

*estandarizado*, reconozca alguna función social a la filosofía o a su actividad profesional. Se trata, en rigor, solo de la adopción de una posición social, de la inserción en un estrato social intelectual, en una élite pensante, capaz de sustentar que su actividad sería esencialmente teórica, y a la que se supondría que no necesariamente debería exigírsele algún correlato en la praxis social. No obstante, sucede que, hoy en día, ya no hay más una filosofía como ‘función ordinaria de cultura’, puesto que, primero, la sociedad contemporánea, consumista y utilitarista, ha dejado de ser una sociedad *pensante*; y, segundo, la *libertad de pensamiento* de la cual gozan hoy los filósofos más parece *efecto indirecto* del notable indiferentismo reinante frente a la filosofía, a su profesión y al significado de su labor, que a un reconocimiento honesto y sincero de estas.

Decía Onfray que nadie se convierte en filósofo, que todos nacemos filósofos<sup>1025</sup>. Una constatación de esta índole no creo que sea del agrado de los ‘dueños académicos de la verdad’, aquellos a quienes no preocupa en lo más mínimo el que los jóvenes peruanos demuestren que, efectivamente, ‘todos nacemos filósofos’ o que ‘no tenemos ningún privilegio de lucidez en los asuntos sociales’. Sin embargo, ¿cómo podríamos explicarle a un joven educando de hoy que la filosofía ya se ‘normalizó’ a principios del siglo XX, como si esta ‘normalización’ se redujese, como diría Savater, a solearse desnuditos en el campus...universitario? La misma filosofía es aquí condenada a permanecer ‘normalizada’ en una culpable minoría de edad, como diría Kant.

El sistema sociopolítico vigente tiene, indudablemente, mucho temor a que siquiera *asome* en la escena contemporánea una juventud empapada de racionalidad, radicalidad y sentido crítico como solo el genuino filosofar puede suscitarlos. Esto sería contraproducente para sus fines supremos de *posicionar* el consumismo sensualista –novísimo *esclavismo* contemporáneo- en las conciencias de los ciudadanos. Se prefiere –y les conviene- que la filosofía sea entendida como una ‘ocupación’ baladí de asuntos u objetos inalcanzables para el entendimiento común, tan abstractos como desprovistos de

---

<sup>1025</sup> Cf. Onfray 2008:127.

sentido para la cotidianeidad. El resultado de esto es el menosprecio esencial hacia todo lo que signifique promoción de la actitud crítica y reflexiva, y con mucha mayor razón si se trata de la filosofía. La mejor prueba de esto la tenemos en la supresión de la asignatura de filosofía en las escuelas del Perú en el pasado reciente. ¿La filosofía ‘normalizada’ nada tiene que decir al respecto, no tiene algún “privilegio de lucidez” con respecto a esto?<sup>1026</sup> Por esto, resuenan estas palabras del profesor Cerutti hoy más actuales que nunca: “el filosofar no puede ser patrimonio de una minoría. Tiene que estar al alcance de todos aquellos que quieran entrenarse en el uso de la racionalidad. Las preocupaciones éticas y políticas de la hora así lo exigen”<sup>1027</sup>. No se trata de asumir falsos radicalismos y *suprimir*, sino de *reorientar* o replantear. Quienes están hoy *posicionados* en el (*poder* del) sector Educación parecen ignorar que, avalando modas constructivistas pseudopedagógicas, *importadas*, están dando la razón al maestro Salazar en su caracterización de nuestra cultura como *inauténtica* e *imitativa*. Por lo tanto, concebir al filósofo (académico) como (el) *propietario* de la filosofía y refugiado en su *torre de marfil* quiebra toda posibilidad de avivar formas de *praxis* que, más allá de lo puramente teórico o académico, asuman nuestro ser histórico no sólo como simple objeto de estudio sino como sujeto de transformación y/o compromiso histórico *transteórico*, como el de la educación, por ejemplo. Insistir en lo contrario es dar al proyecto ‘normalizador’ un carácter *conventual*, que trasmuta al filosofar en una suerte de *droga* o evasivo de la realidad, y reducir la filosofía a su expresión puramente académica.

Como es sabido, el doctor Salazar Bondy dedicó gran parte de su esfuerzo intelectual a una reforma educativa en el Perú –mala o buena, es *otro* asunto. Y es sabido, asimismo, que fue él realmente *el único* filósofo *académico*, hasta hoy, que ha sabido defender, en diversos escritos suyos, la necesidad

---

<sup>1026</sup> Empero, no creo que digan nada, porque el único privilegio que sí parecen querer conservar es el de apropiarse de los cargos y cátedras de filosofía, *ad pedem litterae*, hasta que se (o el sistema los) jubilen. Jamás dirán nada, porque dicha supresión no les afecta a ellos, no choca con su ‘filosofía universitaria normalizada’.

<sup>1027</sup> *Íd.*:178.

de enseñar a los jóvenes a filosofar en el Perú desde la escuela<sup>1028</sup>. Basten, a guisa de ejemplo, las siguientes palabras suyas: “(...) no sólo cabe entonces afirmar que es posible educar en la filosofía, sino aun que es imperativo dar a la enseñanza filosófica un lugar principal en la formación de la juventud, porque sólo con ella podrán realizarse ciertos valores pedagógicos fundamentales”<sup>1029</sup>. Esto último, desde nuestra perspectiva, equivale a tener conciencia crítica y comprometida de lo que decíamos en el penúltimo párrafo. Ningún filósofo profesional ‘normalizado’ hasta hoy ha mostrado señales de tener conciencia de cuán importante es que se enseñe convenientemente la filosofía en la escuela<sup>1030</sup>. Parecieran no darse cuenta, como los ciegos de Saramago, que ello no solo contribuiría a *desencapsular* a la filosofía, sino que –lo que es todavía más importante- coadyuvaría a la formación de una conciencia crítica nacional –algo tan caro precisamente al querer del maestro Salazar. Estimo, pues, que el doctor Salazar nos ha dado un ejemplo no solo en la dirección de una filosofía *propia*, sino de cómo podría acaso pensarse en una genuina ‘función ordinaria de cultura’ para la filosofía si desde la escuela los futuros ciudadanos tuvieran acceso a ella, a fin de prepararse, de esta manera, para dar el paso propuesto por el doctor Cerutti, de la normalidad a la responsabilidad ciudadana<sup>1031</sup>.

Si hay que pasar, como dice el Dr. Cerutti, de una ‘normalidad’ filosófica elitizante a una ciudadanía responsable y comprometida, entonces creo que la filosofía ha de cumplir aquí un papel muy especial. Abogo, en ese sentido, en favor de que la ‘normalidad’ filosófica ‘caiga’ también a las conciencias de los ciudadanos e impregne de *reflexividad* su cotidianeidad; una reflexividad que conecte y reenganche a la subjetividad consigo misma; una subjetividad que viene enajenada por el sometimiento a coyunturas y fugacidades de diversa índole, así políticas, materiales, ideológicas o de cualquier otra especie. Abogo por una educación filosófica que fomente en los individuos el encuentro

---

<sup>1028</sup> Podría quizás agregar por ahí al Dr. Sobrevilla y al Dr. Miró Quesada, y hasta ahí nomás llego.

<sup>1029</sup> Cf. Salazar 1965:102.

<sup>1030</sup> Seguramente, creerán carecer de ‘garantías de lucidez’ sobre esta problemática.

<sup>1031</sup> Op. Cit.:114 ss.

consigo mismos en medio de una vida contemporánea que fomenta la *inautenticidad*; como decía antes el P. Ismael Quiles, “hasta entonces hemos estado predominantemente sumergidos *en una vida común con los otros hombres y con el mundo*, en un sentir y pensar amorfo con el resto de los individuos y de las cosas que nos rodean, sin tener conciencia perfecta de nuestra propia personalidad, de nuestro propio ser, de nuestro propio yo, en cuanto *propio y diverso* del mundo e irreducible frente al mundo”<sup>1032</sup>. ¿Cómo pretender *autenticidad* para un pensamiento (filosófico) que carece de correlato fáctico en una cotidianeidad más bien empapada de inautenticidad y enajenación? Una ‘normalidad’ filosófica desvirtuada o mal entendida podría legitimar la escisión entre el pensamiento y la praxis; lo cual, en rigor, empequeñece la naturaleza de la filosofía y reduce sus propósitos a una búsqueda puramente *intelectual* sin correlato *moral*, y la filosofía, así, resulta ser una evasión de la realidad antes que un acercamiento a ella. Ha de tratarse, pues, de un filosofar que, lejos de desconectarme definitivamente del mundo, me torne capaz de enchufarme con él y asumirlo como tal, experimentando en grado superlativo la necesidad de entender al filosofar más que como una mera actividad *especulativa* o *contemplativa* (v<sup>o</sup>g<sup>o</sup>, solo como una *ciencia*), como un *compromiso* con el mundo, lo cual le impregna un necesario contenido *moral*. Pienso que esto fue lo que sucedió con Romero.

Sin embargo, ¿por qué ha ido perdiéndose ese valioso espacio educacional de democratización del filosofar<sup>1033</sup> ganado en las escuelas y logrado gracias al proceso de ‘normalización’ filosófica en nuestra América? En general, todo el mundo actual, dominado por el capitalismo neoliberal, ignora olímpicamente las recomendaciones que la Unesco ha hecho en muchos documentos, atinentes a la enseñanza de la filosofía. Afirmando que el capitalismo *tolera* y habla de *inclusión* en las actividades culturales *siempre y cuando* estas no vayan contra sus intereses; es capaz de *tolerar* pacientemente las manifestaciones diversas de una generación que, enarbolando las banderas de la posmodernidad, rompa

---

<sup>1032</sup> 1948:29. Las cursivas son suyas.

<sup>1033</sup> Laical y libre de tributaciones o influencias religiosas.

con la racionalidad moderna y se entregue a una irracional vorágine hiperconsumista y hedonista que no solamente no cuestione sino que, más aún, legitime (=valide y acepte) el presente estado de cosas y se prosterne sin chistar ante los nuevos *ídola Terrae* que el capitalismo es capaz de prohijar. Como declaraba Paris en una ponencia de 1971, “los poderes organizantes de esta “sociedad industrial” no necesitan ciertamente problematización alguna cuestionadora de su funcionamiento, sino que naturalmente la considerarán como altamente peligrosa”<sup>1034</sup>, declaración esta que, pese al tiempo transcurrido hasta hoy, su verdad aún resuena evidente en el mundo hodierno. Y ello, a pesar de que el mismo ‘filosofar’ es una ocasión propicia para el *disfrute* del solo *pensar sin cuestionar*, tan típico de la posmodernidad que caracteriza al ascenso de la sociedad de masas, una sociedad de masas indiferente a los lazos sociales, a la problematización, que reniega de ‘nacionalismos’ y que se halla, como dice el propio Lyotard, “(...) compuesta de átomos individuales lanzados a un absurdo movimiento browniano”<sup>1035</sup>. Pero de un ‘pensar’ que, más que avalar los extravíos de la razón, se manifieste como *actualidad*, como *disfrute presente*, sin ninguna actividad o intención crítica alguna.

Con su lógica cultural posmoderna, el capitalismo ‘tolerará’ a la filosofía en tanto que esta reniegue de cualquier insinuación crítica y, en su defecto, se dedique únicamente a una intrascendente ‘vida académica’ que, totalmente desconectada de la realidad social circundante, se entregue al platónico ‘mundo de las ideas’, a la ‘vida intelectual’, desasida de contenido y referente existencial y sin ‘privilegios de última palabra’ en los asuntos humanos. Más aún, que desde la propia filosofía sea proclamada a los cuatro vientos la ‘muerte de los grandes relatos’ sin que medie función crítica alguna, puesto que, con aquel profético ‘derrumbe’, la filosofía ‘normalizada’ es *arrinconada* a los lindes de la Academia, a las cátedras de filosofía universitaria al estilo dandi. Sin embargo, más allá de si, con Lyotard, la ‘sociedad’ plantea a la filosofía (recluida ahora a las celdas de la Academia) una serie de

---

<sup>1034</sup> Cf. Paris 1971:95. Las comillas son suyas.

<sup>1035</sup> Cf. Lyotard 1993:42.

relaciones que se tengan que concebir como ‘juegos de lenguaje’, es un hecho que la propia filosofía resulta interpelada a comparecer ante una inevitable rendición de cuentas de su estatuto epistemológico, de su naturaleza misma, de su *mismidad*. Es el precio a pagar por su *normalización* (o, como diría Lyotard, su *burocratización*). La *función crítica* por ella enarbolada como bandera óptica le vuelve ahora como bumerán lleno de sorpresas. De hecho, si la filosofía ha esparcido entre los humanos la creencia acérrima en su *sentido crítico*, y que este es uno de sus mayores ‘juegos constitutivos’, ahora deberá acatar piadosamente el mandato ‘dialéctico’ del tiempo y dar cuenta, para ella misma, de cuanto *por qué* o *para qué* haya contribuido a prohiar. Y, en ese contexto y bajo esa lógica, dicha *normalización* comparecerá reiteradamente ante el fuero de la historia y deberá *justificar* su presencia como ‘función ordinaria de la cultura’ en el complejo cañamazo de los diversos juegos sociales existentes. Como diría Lyotard, será parte de las reglas de juego desde las cuales y con las cuales la filosofía ha ‘aceptado’ ser ‘normalizada’.

Empero, ¿cómo es posible que un saber que, de suyo, ha implicado siempre libertad de pensamiento, tenga que ser institucionalizado y enjaulado en las cuatro paredes (carcelarias) de una institución bandera del ‘saber’ como es la universidad? ¿Cómo es que los filósofos del momento han ido aceptando la trasmutación de la filosofía, encarnación suprema del libre examen, en una mera *profesión*, como decía Schopenhauer, bajo sueldo de un Estado sin embargo retrechero al cuestionamiento y a la criticidad que la filosofía encarna? ¿Cómo es que, al paso del tiempo, los filósofos académicos hayan seguido pregonando *retóricamente* el libre examen de las ideas pero sometidos profesional y académicamente a dicho Estado burocratizado y que todo lo burocratiza? En una época, como dice Lyotard, de crisis de los grandes ‘relatos’, ¿es todavía una necesidad un ‘jefe espiritual’, como quería Romero, como una suerte de *supra autoridad* moral y espiritual que avale y/o legitime las construcciones intelectuales latinoamericanas? En una época de crisis de grandes relatos legitimadores,



¿cómo pensar en una ‘jefatura espiritual’ en el ámbito del filosofar, precisamente de un saber de suyo rebelde y crítico? ¿Sometidos los filósofos a una ‘autoridad espiritual’, cual rezago conventual de una filosofía *prenormalizada*? Como dice Ricardo Guerra, hablando sobre la vocación filosófica, “la filosofía no es un problema subjetivo, ni una confesión personal; no es tampoco “aspiración a la más alta autoridad” ni “fe en las categorías de la razón” (Nietzsche). No es voluntad de poder ni instrumento o medio para algo que no sea ella misma. Toda relación con la filosofía que se funde en un interés del tipo de los mencionados, solo puede llevar, y esto en el mejor de los casos, al nihilismo o al escepticismo”<sup>1036</sup>. Así, pues, ¿cómo puede ser posible que sigamos afirmando que la filosofía es ya entre nosotros, desde hace más de ochenta años, una ‘común función cultural’ nacional y que, a la vez, y con ‘académico’ silencio cómplice, sea *desterrada* del currículo escolar de dicha ‘cultura nacional’ de la cual se afirma que forma parte definitiva? En mi opinión, la evidencia examinada, pues, sugiere respuestas nada halagüeñas para cuestiones como las anteriores, máxime si, como diría Lyotard, hoy en día “(...) el héroe es el pueblo, el signo de la legitimidad su consenso, su modo de normativación la deliberación”<sup>1037</sup>.

El 2006, el Dr. Guillermo Obiols y su esposa Silvia escribían que “la escuela secundaria de la sociedad posindustrial democrática debe ser una institución centrada en la transmisión del conocimiento socialmente válido en el plano de las ciencias, las humanidades y los sistemas normativos”<sup>1038</sup>. Si esto es así, ¿cómo habría la escuela de cumplir este cometido cuando se le niega al joven el cultivo de un necesario espíritu filosófico que oriente sus cuestionamientos y preguntas a su favor? Se debe combatir aquellas tendencias que pretenden supeditar la filosofía, en el currículo escolar, a las ciencias básicas, por un lado, porque se trata de perspectivas del saber diferentes, y, por otro lado, porque no debe olvidarse que, de facto, las ciencias básicas han ido gradualmente iniciando su despegue *especializado* al

---

<sup>1036</sup> Cf. Gaos y otros 2012:48. Las comillas y paréntesis son suyos.

<sup>1037</sup> Op. Cit.:70.

<sup>1038</sup> Cf. Obiols y Di Segni 2006:206.

ir desprendiéndose del tronco primigenio de la filosofía, aunque con frecuencia, lamentablemente, debilitando su sentido *integrador* y perdiendo de vista el conjunto del bosque.

En un texto de reciente data, Martha C. Nussbaum, filósofa estadounidense, sostiene la existencia de una sorda crisis en las humanidades y en la educación, dado el creciente afán mercantilista y de posesión en el mundo, y “si esta tendencia se prolonga, las naciones de todo el mundo en breve producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y los sufrimientos ajenos”, escribe<sup>1039</sup>. Esto es, la masificación de la vida presente trae como consecuencia la *deshumanización* de los individuos humanos a quienes el sistema, además, ya no considera *personas* ni mucho menos *prójimos* o *semejantes*, sino meros ‘capitales humanos’ o ‘recursos humanos’. Metamorfoseado de esta manera, el ser humano ha pasado a ser un *hombre-cosa*, y cada individuo ya no existe y nada es excepto en función de una sociedad masificada.

La oleada neocapitalista reinante en el mundo hodierno ha convertido a la educación en un medio para el crecimiento de la economía, lo cual es considerado hoy un dogma de fe que todos asumen como evidente per se. Ello va aparejado a la planetaria erradicación de la enseñanza de la filosofía así como de las materias y profesiones directamente emparentadas con las humanidades, las artes, la literatura y la filosofía en todos los niveles y programas educacionales. Como dice Nussbaum, “concebidas como ornamentos inútiles por quienes definen las políticas estatales en un momento en que las naciones deben eliminar todo lo que no tenga ninguna utilidad para ser competitivas en el mercado global, estas carreras y materias pierden terreno a gran velocidad, tanto en los programas curriculares como en la mente y el corazón de padres e hijos. Es más, aquello que podríamos describir como el aspecto humanístico de las ciencias, es decir, el aspecto relacionado con la imaginación, la creatividad y la rigurosidad en el pensamiento crítico, también está perdiendo terreno en la medida en que los países optan por fomentar la

---

<sup>1039</sup> 2012:20.

rentabilidad a corto plazo mediante el cultivo de capacidades utilitarias y prácticas, aptas para generar renta”<sup>1040</sup>. Las humanidades son concebidas como un arcaísmo, rescoldo estético de un pasado culterano en el cual ‘ser culto’ era el criterio social definitorio, y se piensa, entonces, que los Estados nacionales deben priorizar los recursos financieros en gastos considerados ‘más relevantes’ o que generen ‘mayor rentabilidad’. Es claro que los prejuicios subyacentes a estas creencias vienen del mercantilismo reinante hoy. Si, como señala Nussbaum, “(...) ningún sistema educativo funciona bien si sus beneficios solo llegan a las élites más adineradas”<sup>1041</sup>, ¿cómo pensar que ha de funcionar bien dicho sistema educativo si el pensamiento crítico, las humanidades y la filosofía quedan reducidas a ser el privilegio solo de una ‘élite pensante’ universitaria y no una cualidad básica de todo ciudadano libre y consciente?

Los más de ochenta años de ‘normalidad’ filosófica transcurridos ya nos la muestran hoy *expulsada* del currículo escolar y sin que a los ‘dueños académicos de la verdad’ les genere mayor remordimiento este hecho. Entonces, ¿de qué ‘común función de cultura’ de la filosofía estaríamos hablando? Y eso que, como he mostrado largamente en este trabajo, la filosofía se ‘normalizó’ estrechamente vinculada a la cultura y, dentro de esta, a la *educación*. Baste recordar aquí al antes citado Cañas quien, en 1950, a propósito de una visita que hizo a Romero en su casa de Martínez, nos contaba que “en cuanto lo creí oportuno recabé su opinión acerca de la conveniencia de introducir los Elementos de la Filosofía en los Programas de Enseñanza Secundaria, principalmente para los estudiantes de 5° curso de C.C. y L.L. Contestó que era de indiscutible utilidad hacerlo, porque necesitan los rudimentos de esa materia, para emprender con éxito los estudios de cualquier profesión con alguna base filosófica”<sup>1042</sup>. Así las cosas, es de esperar que la educación filosófica contribuya a los fines supremos de la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica porque, como declaraba el propio Romero a Cañas, “(...) después de las luchas por la vigencia de las ideas y doctrinas salvadoras del hombre en su

---

<sup>1040</sup> Ibíd.

<sup>1041</sup> Íd.:30.

<sup>1042</sup> Cf. Cañas 1950:280.

integridad moral, lo único que prevalece y se impone a todo y a todos, es la conducta recta, es el superar el estado biológico para ser libre y entero”<sup>1043</sup>, con lo cual Romero, una vez más, nos muestra a la filosofía ‘normalizada’ (o a ‘normalizar’), más que como un saber puramente académico, como una *forma de vida*, como un saber teórico y de contenido moral pero anclado en la *vida*, en el curso de la existencia, en el fluir de la historia, y no de espaldas a esta.

Ahora, ¿qué nos queda? Con una ‘normalización’ inconclusa y sesgada, si bien la filosofía tuvo un ‘origen’ histórico concreto, todas las situaciones y vivencias personales y sociales deben poder propiciar entre los jóvenes un despertar al filosofar, a experimentar los mismos procesos racionales y afectivos que en su momento movieron a los grandes pensadores. “Toda filosofía reconoce, en su punto de partida, una experiencia y un campo de situaciones, un estado de cosas, un ser en el mundo. La filosofía se escenifica en el teatro del mundo. Los tiempos han diversificado la naturaleza de ese teatro, por lo tanto, han modificado la fuente y las condiciones que dan origen a la filosofía”, escribían Cerletti y Kohan en 1996<sup>1044</sup>. La vida misma puede ser enriquecida, dignificada, elevada y jamás envilecida por el fomento de un filosofar libre, que expresa a un ser libre, capaz de ser el búho hegeliano; porque, como decía Sócrates en el epígrafe inicial, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ<sup>1045</sup>. En las condiciones existenciales y sociales que hemos descrito en este papel cohabitan sobrados motivos para este *examen*. De este modo, promoviendo la *sedimentación* de la filosofía entre la juventud, puede aspirarse a que esta cultive la *crítica* y el espíritu filosófico de que tan carentes y necesitados andamos hoy. Entonces, y solo entonces, la filosofía más allá de ser la ‘función ordinaria de cultura’ de una élite, será genuino patrimonio racional de todo ciudadano digno. Porque, pensar en una sociedad con la filosofía *normalizada*, más allá de lo puramente académico, presupondrá una sociedad dispuesta a ser lo *pensante* que hoy, lamentablemente, *no es*, y reivindicar las distintas formas de racionalidad como un constitutivo

---

<sup>1043</sup> Ibíd.

<sup>1044</sup> Cf. Cerletti y Kohan 1997:69.

<sup>1045</sup> “La vida sin tal género de examen no merece ser vivida”. Cf. *Apología*, 38a.

óntico indiscutible e irrenunciable de su estructura ideológica; que, al mismo tiempo, pueda consolidarse y regenerarse dialécticamente, atacándose, de esta manera, aquella ausencia de conocimiento denunciada por García Morente en 1945, que ya analizamos antes. Pese a que si hoy la vida ha sido reducida a un festivo culto hedonista del *tener* antes que el *ser*, hay que estar medio locos para seguir hablando de filosofía, en un contexto en el cual el ritual habitual ya no es pensar sino ‘tener para sentir’.

El ya citado Dr. Santos Herceg decía que la situación de *colonización* aún vivida por la filosofía ‘normalizada’ queda reflejada en la forma como se enseña filosofía en nuestro continente. Parafraseando a Paulo Freire, afirmaba que “(...) la forma “bancaria” en que se ha enseñado la filosofía en el continente, estructurada sobre la base de currículos evidentemente monoculturales y eurocéntricos y llevada a cabo mediante visitas guiadas a una tradición que se experimenta como muerta, es una muestra más de la colonización de la filosofía en el Nuevo Mundo”<sup>1046</sup>. Entonces, estudiar filosofía es aquí estudiar a los filósofos europeos, y la llamada “filosofía latinoamericana” tiene apenas una accidental presencia en los currículos de nuestras escuelas de filosofía.

La entronización de la filosofía en el marco cultural vigente, entonces, se tornará, como diría Vattimo, en un espacio de *edificación* humana<sup>1047</sup>, y encontrará en la educación filosófica del pueblo una inmejorable *oportunidad* para interrogarse, por ejemplo, del porqué del cansancio (del *otro positivamente moderno y racional*) que experimenta la sociedad capitalista actual, que considera al *pensar* como una enfermedad frente a la cual es preciso hacerse *immune*. Empero, culturalmente reivindicado, el filosofar asoma como un espacio de reinención del individuo, de regeneración sanitaria del Yo pero no uno que ‘se canse’ ni reniegue de sí sino que se autoasuma incluso en su otredad con

---

<sup>1046</sup> Cf. Santos 2010:48. Las comillas son suyas.

<sup>1047</sup> “(...) la filosofía es más un discurso *edificante* que un discurso demostrativo, se orienta más a la edificación de la humanidad que al desarrollo del saber y al progreso de los conocimientos”, escribe Vattimo (2012:69. La cursiva es suya), y a continuación aclara que “edificante no significa antiteórica, esto es, no significa que no se produzca un progreso de conocimientos en la edificación (de sí mismo y de la humanidad), significa más bien que no es este el único o el principal objetivo” (Ibíd.).

relación a los otros Yo; que *piense*, por ejemplo, que es valioso que alguien viva no para ‘algo’ en particular –para ser *explotado*, por ejemplo- sino simplemente *porque vive*, sin más. La más cumplida señal de aquel cansancio o agotamiento habrá de ser de un *modo* de ser, no de ser *como tal*, incluso la del discurso (si lo tiene) que le sea subyacente. Como escribía a comienzos de los años 70 el profesor Lister, “nuestro tiempo, en las escuelas como en el mundo, es una era de las mayorías. La tarea de las humanidades consiste en educar a estas mayorías en el humanitarismo, en la tolerancia y en la comprensión internacional”<sup>1048</sup>. No cabe, pues, seguir hablando de la filosofía como ‘común función cultural’ guardando silencio *cómplice* frente a su defenestración del currículo escolar, porque abdicar de pensar es abdicar de lo propio definitorio, tornarse inmune en contra de sí (y de los *otros*). Es una forma de esclavitud porque elijo la autonegación (y del *otro*), pero mala elección, hecha a ciegas, y propia, como diría Byung-Chul Han, de un nuevo Prometeo encadenado. Avalar esto es como abdicar del ser por la nada.

Y a los miopes defensores de un ‘currículum integrado’ en la educación pública les pregunto: ¿cómo podría enseñar por ejemplo Química a un joven alguien que no es competente en ese ramo del saber o que jamás ha investigado? ¿Cómo podría suscitar en un alma joven el ánimo filosófico, polémico, alguien que jamás ha filosofado, y entre cuyas normas cotidianas de vida no está precisamente el cultivo de la actitud filosófica? ¿Acaso podría un profesor de cualquier otra materia, solo valiéndose empíricamente de su saber espontáneo, de su experiencia de vida como fuente de subjetividad y certezas inmovibles, o como un mayor autoritario, o como un Padre Nutritivo –para usar la jerga del análisis transaccional- ser capaz de generar en los jóvenes la experiencia del genuino filosofar? ¿Para fomentar duda metódica o para reforzar sus propios prejuicios y ganancias culturales o incluso ideológicas? ¿Para mejorar la vida o para recubrirla de prejuicios carentes de fundamento y a los cuales se les adjudicará estatus de *dogma* cuando, más bien, deben ser sometidos a examen crítico y discusión? ¿Para prohijar

---

<sup>1048</sup> 1973:205.

dogmatismo, intolerancia, fundamentalismo y todo tipo de complejos de superioridad? Como anotaba Noussan-Letry, “(...) es dudoso que las cuestiones de investigación y de enseñanza de un campo tan peculiar como lo es la filosofía puedan ser elaboradas desde fuera de la experiencia concreta que significa profesarla”<sup>1049</sup>. De ahí que en esta disertación afirmo que quienes han perpetrado la supresión de la educación filosófica en el currículo escolar, o incluso quienes la avalan con su silencio cómplice (*normalizado*), en el fondo –y, al parecer, en la superficie también- han arribado a la luminosidad solipsista de que, como dice Savater, “(...) toda aspiración a la cordura fuera del Estado queda descartada”<sup>1050</sup>. Entonces, hay que *matar* al hombre definitivamente. Por ello, considero oportuno concluir aquí con Mounier que, si aspiramos a un avivamiento del filosofar entre los futuros ciudadanos, debemos oponernos “(...) a cualquier régimen totalitario de escuela que, en lugar de preparar progresivamente a la persona para usar de su libertad y de sus responsabilidades, la esteriliza en el inicio doblegando al niño al triste hábito de pensar por delegación, de actuar por consignas y de no tener otra ambición que estar situado, tranquilo y considerado en un mundo satisfecho”<sup>1051</sup>.

---

<sup>1049</sup> Cf. Noussan-Letry 1973:3-4.

<sup>1050</sup> Cf. Savater 1984:15.

<sup>1051</sup> Cf. Mounier 1972:94.

## CONCLUSIONES

Desde sus inicios, esta investigación estuvo presidida por tres interrogaciones fundamentales, a saber: (1) ¿fue Francisco Romero él mismo uno de los principales ‘normalizadores’ de la filosofía en Latinoamérica, o fue tan solo un ‘fundador’, sin mayor compromiso con aquello que ‘funda’?; (2) ¿fue la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica una mera institucionalización de la filosofía en la cultura (vigente), o supuso algo más que un simple proceso burocrático e institucional?; y, (3) dicha ‘normalización’, ¿estuvo relacionada no solo con la cultura sino también con la educación o el sistema educativo en general? En orden a responder a estas cuestiones, el examen que he realizado de la evidencia mostrada en esta investigación me sugiere las siguientes conclusiones:

1. Francisco Romero no fue un simple “forjador” de un futuro filosófico para Latinoamérica en el cual él supuestamente después nada tuvo directamente que ver. Por el contrario, sobre la base de la evidencia suministrada, afirmo que Francisco Romero fue el principal ‘normalizador’ de la filosofía en Latinoamérica, el principal animador de dicha ‘normalización’, con el ejemplo de su propia vida como integración teoría-praxis, y su actividad filosófica, intelectual y cultural, y contando con el auspicioso ejemplo tanto de aquellos a quienes él consideró sus maestros como de José Ortega y Gasset, estableciendo él mismo *redes intelectuales* de integración entre los estudiosos, como señala Collins.

2. De esta manera, el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica se vio jalonado por el establecimiento de unas ‘redes sociales de interacción intelectual’ en torno a Romero o contando a este como copartícipe de las mismas, afianzando el concepto de maestro incluso en sentido moral y, en tal sentido, para el caso de Romero, contando con el directo



influjo de sus primeros mentores, como lo fueron Alfredo Ferreira, Alejandro Korn o el general Enrique Mosconi.

3. Este influjo moral e intelectual en la persona de Francisco Romero propició que este entienda la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica no solo como un evento meramente académico sino también como la adopción de una *forma de vida* por la cual optar, para la cual vivir y en la cual el filosofar no se ha de reducir a ser un acto puramente intelectual sino también, y sobre todo, *moral*. Esto queda patentado y corroborado en la trayectoria intelectual y cultural de Romero, quien, desde la *Cátedra Korn*, por ejemplo, él mismo difundió cultura y animó el surgimiento de nuevas vocaciones filosóficas, señal inequívoca de una presencia vocacional que prenuncia la entrada cada vez más firme de Latinoamérica en la etapa de ‘normalidad’ filosófica.

4. Con la fundación, a mediados de 1938, de la “Biblioteca Filosófica” de la Editorial Losada argentina, Francisco Romero, siguiendo el grato ejemplo de Ortega con su “Revista de Occidente”, impulsó una descomunal labor de difusión cultural y acercamiento de las masas latinoamericanas a los grandes autores y problemas de la filosofía mundial; asimismo, lideró una invaluable cruzada por la difusión del pensamiento de autores latinoamericanos. Todo esto demuestra, de por sí, que Francisco Romero fue él mismo un gran ‘normalizador’ de la filosofía en nuestro continente.

5. Francisco Romero describió, en diciembre de 1940, como síntomas de la entrada de Latinoamérica en la etapa de ‘normalidad’ filosófica, el aumento de vocaciones, el incremento de contactos y estrechamiento de vínculos intelectuales y académicos entre los estudiosos; asimismo, la realización de eventos o congresos como ocasiones de tales vinculaciones más estrechas; igualmente, el incremento de publicaciones referidas a temas filosóficos, y todo esto como expresión del despertar de una conciencia pensante latinoamericana. Esto significa que,

para Francisco Romero, esta etapa de ‘normalidad’ filosófica se caracteriza por que el cultivo de la filosofía en Latinoamérica ha dejado de ser un esfuerzo meramente individual para convertirse, pues, en la gestación o el inicio del proceso de formación de una *comunidad filosófica latinoamericana*, como acaso diría Michel Onfray.

6. Asimismo, en la mentalidad de Romero, la ‘normalización’ no fue un evento meramente burocrático o la institucionalización universitaria y cultural ‘acabada’ y ‘definitiva’ de la actividad filosófica profesional en Latinoamérica, sino, ante todo, la inserción en la cultura de una propuesta *ética* de una determinada *forma de vida*, que no era la instauración (profesional) de un saber meramente académico sino, más allá de eso, de la elevación de la filosofía al rango de *propuesta moral* que congele en general la forma de pensar con la de actuar; teniendo a la *educación* (formal) como el principal escenario para la cristalización de aquella instauración. Se trata de una ‘normalización’ abierta a ser reinterpretada según los nuevos tiempos e ideas y abierta al examen de los problemas que ella implica para los nuevos tiempos, condición *indispensable* para la genuina *autenticidad* del mismo filosofar o de sus productos en la condición latinoamericana del filosofar. Subyace a esta idea la de una economía filosofía-vida que unifica y es dadora de sentido para la existencia humana.

7. Si bien para Francisco Romero, la filosofía es la suprema actividad de la conciencia, el supremo esfuerzo de esta por el conocimiento reflexivo y crítico, privativo del individuo humano y que se ‘normaliza’ como un saber distinto de las ciencias, más empíricas, también supone que ella es el máximo esfuerzo de coherencia entre teoría y praxis, que da sentido filosófico a la existencia humana. Esta forma de entender a la filosofía le permite a Romero entender el proceso de ‘normalización’ desde determinado horizonte teórico, caracterizado por el énfasis puesto en concebirla como actividad de la conciencia (reflexiva, crítica y problematizadora) pero también en su correlato moral. Para él, entonces, la filosofía no es una simple actividad del intelecto, sino que, siendo una *forma de vida*, se

traducirá en una praxis determinada, dará coherencia al actuar en la cotidianeidad. En ese sentido, Francisco Romero vio en Manuel García Morente a un vivo retrato y ejemplo de lo últimamente señalado.

8. Asimismo, se ha podido dejar en claro la diversidad del impacto causado por la tesis romeriana de la ‘normalidad’ en varios autores representativos del quehacer filosófico latinoamericano y luego en algunos otros pensadores. Se puede apreciar en todos el reconocimiento al valor de aquella tesis pero algunos han puesto de manifiesto ciertos puntos discrepantes. Así, por ejemplo, he mostrado cómo Leopoldo Zea adhiere entusiásticamente a la idea de una ‘normalización’ filosófica señalando incluso cuánta unidad ha de generar para nuestro continente aquel proceso, y que, si la filosofía se ha normalizado, entonces ello supone su existencia, y en etapa de madurez. Mientras que Augusto Salazar Bondy, por su parte, asume que la filosofía en Hispanoamérica ha alcanzado un notable grado de aceptación y expansión, que es como entiende él la ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, a lo que él denomina *regularización*, es decir, la posibilidad de que aquí se dé una filosofía al modo occidental.

9. Afirmando categóricamente la influencia positiva de José Ortega y Gasset en el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica, porque su influencia espiritual, intelectual e ideológica fue muy significativa no solo en Argentina y en el pensamiento de Francisco Romero sino en el de toda Latinoamérica. La labor cultural de Ortega avivó el proceso de establecimiento de un pensamiento filosófico, de una ‘vida filosófica’ en Latinoamérica, y Francisco Romero se inspiró en la advocación de tal ejemplo haciéndolo suyo y jalonando, de ese modo, al proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica. Por ejemplo, en su discurso filosófico ante Latinoamérica, Ortega deslindó nítidamente a la filosofía de las ciencias particulares, en una época en que el positivismo se hallaba en crisis en nuestro continente, y con ello afianzó la autonomía y riqueza propia del

pensamiento filosófico, algo que habría de resultar decisivo para el ulterior proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica.

10. Fue tan importante y decisiva la influencia de José Ortega y Gasset en el proceso de ‘normalización’ de la filosofía en Latinoamérica que, posteriormente, Francisco Romero, en la época de posguerra, le adjudicó el rango de *jefe espiritual*, cuyo sistema filosófico fue capaz de erigirse como alternativa o luz al final del túnel de la crisis espiritual mundial de la humanidad y dejar huella profunda en generaciones enteras en el mundo de la posguerra, sumido en la incertidumbre y el no saber a qué atenerse.

11. En consecuencia, afirmo con el Dr. Juan Carlos Torchia que, para Francisco Romero, la filosofía no era un simple ejercicio profesional, ni una consecuencia piramidal de su actividad catedrática; más bien, la suya era una de esas vocaciones excepcionales, en que todo el ser de la persona está ganado por una determinada inclinación. Sostengo que la vocación filosófica en Romero era una pasión que se tradujo en su magisterio con una gran capacidad de convocatoria y de establecimiento de una *red intelectual* en torno suyo, como diría Collins. Era aquel capaz de esparcir por doquiera la semilla de la filosofía, y una muestra de esto es que en su torno se congregaron personas con interés por la filosofía pero no vinculadas a la actividad universitaria; alumnos que prolongaban el diálogo –a veces por años– fuera de la clase; y discípulos de su intimidad que estaban en estrecha relación con él. Por ello, reitero, Romero era, más que un mero filósofo, una *autoridad moral*, alguien capaz de despertar el espíritu filosófico en los distintos escenarios en que se desarrolló su existencia.

12. La ‘normalización’ se presenta como un evento abierto y no ‘acabado’, lleno de desafíos para la misma filosofía en su idea de insertarse como ‘común función cultural’; y que, si bien la filosofía en Latinoamérica, al ‘normalizarse’, anidó en la universidad, no redujo su ámbito a solo este escenario puesto que luego se expandió al sistema educativo vía la enseñanza oficial, de cuyo currículo,

lamentablemente, si bien es una oleada neoliberal mundial, solo en el Perú ha logrado ser defenestrada en las últimas décadas.

13. En tal sentido, afirmo que mucho esfuerzo supuso que la normalización de la filosofía, como la diagnosticó en su momento Francisco Romero, se expandiese incluso hasta la escuela, evento al cual, por lo demás, el propio Romero contribuyó de modo invaluable en su momento, como lo prueban las diversas *Jornadas de Reflexión* que él solía llevar a cabo con profesores de filosofía de educación secundaria. Pero, el proceso histórico posterior no permitió consolidar a la filosofía como parte esencial de la formación educativa, universal importante de la cultura a la cual la filosofía se hubo de incorporar.

14. Queda, sin embargo, el reto de corregir aquel atentado contra la ‘normalización’ de la filosofía y restituir al currículo escolar su enseñanza como una forma de expandir y consolidar su ‘normalización’ y sin menoscabo del espíritu libre que la caracteriza, porque la educación filosófica cumple un papel normalizador que facilitará una correcta formación ciudadana y la democratización del acceso a la filosofía y a los bienes culturales por ella producidos.

## BIBLIOGRAFÍA

### A. Obras (libros y/o artículos) de Francisco Romero

1937. “El testamento de un filósofo. Los ‘Apuntes Filosóficos’ de Korn”. En: Romero, Francisco; Ángel Vassallo y Luis Aznar (1940), *Alejandro Korn*. Buenos Aires, Ed. Losada (Biblioteca Filosófica, Estudios y Documentos sobre la Filosofía en América, Vol. s/n); pp.135-8.
1940. “Alejandro Korn”. En: Romero, Francisco; Ángel Vassallo y Luis Aznar (1940), *Alejandro Korn*. Buenos Aires, Ed. Losada (Biblioteca Filosófica, Estudios y Documentos sobre la Filosofía en América, Vol. s/n); pp.13-64.
1945. *Papeles para una filosofía*. Buenos Aires, Ed. Losada, S.A. (Biblioteca Filosófica, Vol. s/n); 141 pp.
- 1945a. “Preámbulo sobre la crisis”. En: Romero 1945:113-9.
- 1945b. “El itinerario de la filosofía contemporánea y la crisis”. En: Romero 1945:123-9.
1947. *Filosofía de Ayer y de hoy*. Buenos Aires, Argos (Biblioteca Argos, Serie Los Pensadores, Vol. s/n); 245 pp.
- 1947a. “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano”. En: Romero 1947:224-35.
- 1947b. “Tiempo y destiempo de Alejandro Korn”. En: Romero 1947:236-42.
- 1947c. “Índice de Problemas”. En: Romero 1947:192-208.
- 1947d. “Presencia de Ortega”. En: Romero 1947:98-107.
- 1947e. “Sobre sociología de la filosofía”. En: Romero 1947:183-191.
- 1948a. “Meditación del Occidente”. En: *Realidad. Revista de Ideas*. Buenos Aires, Volumen Tercero, N°7, enero-febrero de...; pp.26-46.
- 1948b. “Inventario de la crisis”. En: *Cuadernos Americanos*. México, Año VII, Vol. XLI, N°5, septiembre-octubre de...; pp.7-29.
1950. *El hombre y la cultura*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina (Col. Austral, Vol.40); 147 pp.

- 1950a. “Sobre la normalidad filosófica. Palabras a Manuel García Morente”. En Romero 1950:129-37.
- 1950b. “Sobre la filosofía”. En: ***La Nueva Democracia***. Nueva York, Volumen XXX, N°1, enero de...; pp.32-3.
- 1950c. “El positivismo y la crisis”. En: Romero 1950:47-64.
- 1950d. “En torno a la idea de progreso”. En: Romero 1950:65-73.
1951. “El filósofo es ahora un “escritor”. En: ***La Nueva Democracia***. Nueva York, Volumen XXXI, N°1, enero de...; p.15.
1952. ***Sobre la filosofía en América***. Buenos Aires, Editorial Raigal (Problemas de la Cultura en América, Tomo I); 135 pp.
- 1952a. “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina”. En: Romero 1952:19-59.
- 1952b. “Breve noticia sobre Alejandro O. Deustua”. En: Romero 1952:71-6.
1953. “En los setenta años de Ortega”. En: ***Imago Mundi. Revista de Historia de la Cultura***. Buenos Aires, N°2, diciembre de...; pp.69-72.
- 1955a. “Recuerdo de mis Maestros”. En: ***La Nueva Democracia***. Nueva York, Volumen XXXV, N°2, abril de...; pp.42-9.
- 1955b. “Alejandro Korn en la vida y en la muerte”. En: ***Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura***. N°13, julio-agosto de...; pp.3-7.
1957. “Enrique José Varona”. En: ***Filósofos y Problemas***. 2ª edición, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A. (Biblioteca Contemporánea, Vol. 197); pp. 7-39.
- 1958a. ***Relaciones de la filosofía. La Filosofía y el Filósofo. Las Alianzas de la Filosofía***. Buenos Aires, Editorial Perrot (Col. Nuevo Mundo, Vol.23); 87 pp.
- 1958b. “Don Quijote y Fichte”. En: ***Ideas y Figuras***. 2ª edición, Buenos Aires, Ed. Losada (Biblioteca Contemporánea, Vol. 224); pp. 40-57.
- 1958c. “Diagnóstico y Pronóstico de la Crisis”. En: ***La Nueva Democracia***. Nueva York, Volumen XXXVIII, N°3, julio de...; pp.18-25.
- 1958d. “Plan y propósitos de nuestra Biblioteca Filosófica”. En: ***Negro sobre Blanco***. Buenos Aires, Vigésimo Aniversario de la Editorial Losada S.A. Número Extraordinario, N°8, noviembre de...; p.96.

1959. “Sentido de la imposición del nombre de Alejandro Korn al Instituto de Filosofía”. En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Departamento Editorial. 5ª Época, Año IV, N°4, octubre-diciembre de...; pp.640-3.
- 1959a. “Discurso de clausura del Sexto Congreso Interamericano de Filosofía”. En: *Revista Brasileira de Filosofia*. Vol.IX, Fasc.IV. octubre-diciembre de...; pp. 497-504.
1960. *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*. Buenos Aires, Ed. Losada (Biblioteca Contemporánea, Vol. 290); 134 pp.
- 1960a. “Ortega y el problema de la jefatura espiritual”. En: Romero 1960:7-31.
- 1960b. “Meditación sobre el libro”. En: *La Nueva Democracia*. Nueva York, Volumen XL, N°1, enero de...; pp.12-4.
- 1960c. “Servir”. En: *La Nueva Democracia*. Nueva York, Volumen XL, N°2, abril de...; pp.12-5.
- 1960d. “En el centenario del nacimiento de Alejandro Korn”. En: *Revista de la Universidad*. Publicación Cuatrimestral de la Universidad Nacional de La Plata, N°11, mayo-agosto de...; pp.175-9.
- 1960e. “Personalidad y pensamiento de Korn”. En: *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*. N°44, setiembre-octubre de...; pp.13-7.
- 1960f. “Sobre la Condición y el Estudio de la Filosofía”. En: *La Nueva Democracia*. Nueva York, Volumen XL, N°3, julio de...; pp.10-8.
- 1960g. “Ortega y la circunstancia española”. En: Ortega 1960:32-42.
- 1961a. “Sobre la filosofía en Iberoamérica”. En: *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. 3ª edición ampliada, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A. (Biblioteca Contemporánea, Vol. 124); pp. 148-58.
- 1961b. “La Faena del Filósofo”. En: *La Nueva Democracia*. Nueva York, Volumen XLI, N°1, enero de...; p.51.
- 1961c. *Qué es la filosofía*. 5ª edición, Buenos Aires, Ed. Columba (Col. Esquemas, Vol.1); 61 pp.
1963. “Semblanza de Alejandro Korn”. En: Korn 1963:7-11.
1967. “Sobre tipos o modalidades de filósofos”. En: *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*. Buenos Aires, Ed. Losada, S.A. (Biblioteca Filosófica, Vol. s/n); pp. 211-5.



## B. Artículos y estudios

- Academia Argentina de Letras (1993). *Homenaje a Francisco Romero 1891-1962*. Buenos Aires, Serie Homenajes, Vol. III; 45 pp.
- Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (2013). *Acto de Recordación del Académico Titular Francisco Romero al cumplirse el Cincuentenario de su fallecimiento*. Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli; 71 pp.
- Actas del II Congreso Nacional de Filosofía (1973). Buenos Aires, Editorial Sudamericana; 2 tomos.
- Adorno, Theodor (1964). *Justificación de la filosofía*. Madrid, Taurus Ediciones (Cuadernos Taurus, Vol.60); 68 pp.
- Aisenson Kogan, Aída (2013). “Homenaje a Francisco Romero”. En: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires 2013:23-6.
- Alba, Víctor (1976). *Historia social de los intelectuales*. Barcelona, Plaza & Janés Editores, S.A.; 459 pp.
- Altamirano, Carlos (2008). “Introducción general”. En: Altamirano 2008a:9-27 (tomo I).
- Altamirano, Carlos (Director) (2008a). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires, Katz Editores (Katz Conocimiento; 2 Vols., N° 3042 y 2052).
- Altamirano, Carlos (2013). *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores (Col. Mínima, Vol. s/n); 157 pp.
- Anderson Imbert, Enrique (2001). “Francisco Romero: de los problemas al sistema”. En: Speroni 2001:143-9.
- Aranda, María Marcela (2012). “Francisco Romero: América en el diálogo epistolar”. En: *Cuyo*. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Vol. 29, N° 2; pp. 35-62.
- Ardao, Arturo (1963). “Filosofía americana y filosofía de lo americano”. En su: *Filosofía de lengua española*. Montevideo, Editorial Alfa (Colección Carabela, Vol. 16); pp.73-8.
- Arendt, Hannah (1996). *La condición humana*. Barcelona, Paidós (Paidós estado y Sociedad, Vol.14); 366 pp.
- Arocena, Luis Antonio (1960). “Elevación del Maestro Romero”. En: *La Nueva Democracia*. Nueva York, Volumen XL, N°4, octubre de...; pp.19-23.

- Arpini, Adriana María (2012). “El valor como medida de la trascendencia. Un punto de coincidencia entre Francisco Romero y Augusto Salazar Bondy”. En: **Cuyo**. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Vol. 29, Nº 2; pp. 161-74.
- Badiou, Alain y Slavoj Zizek (2011). **Filosofía y actualidad. El debate**. Buenos Aires, Amorrortu Editores (Col. Nómadas, Vol. s/n); 91 pp.
- Barreda Laos, Felipe (1964). **Vida Intelectual del Virreinato del Perú**. 3ª edición, Lima, UNMSM (Biblioteca de Estudios Superiores, Vol. s/n); 293 pp.
- Basadre Grohmann, Jorge (2005a). **Historia de la República del Perú**. Lima, Orbis Ventures S.A.C.; tomo XVI, 301 pp.
- Basadre Grohmann, Jorge (2005b). **Historia de la República del Perú**. Lima, Orbis Ventures S.A.C.; tomo XVII. 301 pp.
- Becher, Tony (2001). **Tribus y territorios académicos. La indagación intelectual y las culturas de las disciplinas**. Barcelona, Gedisa Editorial (Biblioteca de Educación, Serie Educación Superior, Vol.1); 253 pp.
- Belaúnde, Víctor Andrés (1963). **Meditaciones Peruanas**. 2ª edición, Lima, Talleres Gráficos P. L. Villanueva, S.A.; 267 pp.
- Bell, Daniel (1976). **El advenimiento de la sociedad post-industrial**. Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, Vol. 149); 578 pp.
- Beorlegui, Carlos (2010). **Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad**. 3ª edición, Bilbao, Universidad de Deusto (Deusto Publicaciones, Serie Filosofía, Vol.34); 895 pp.
- Berkeley, George (1968). **Tratado sobre los principios del conocimiento humano**. 3ª edición, Buenos Aires, Ed. Losada (Biblioteca Filosófica, Vol. s/n); 229 pp.
- Bermejo Barrera, José Carlos (2009). **La fragilidad de los sabios y el fin del pensamiento**. Madrid, Akal (Akal-Hipecu, Historia del Pensamiento y la Cultura, Vol.74); 103 pp.
- Biagini, Hugo (2001). “Francisco Romero”. En: Speroni 2001:169-72.
- Bourdieu, Pierre (2008). **Homo academicus**. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina (Biblioteca Clásica de Sigloveintiuno, Vol. s/n); 314 pp.
- Bourdieu, Pierre (2010). **El sentido práctico**. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina (Biblioteca Clásica de Sigloveintiuno, Vol. s/n); 453 pp.
- Bouveresse, Jacques (2001). **La demanda de filosofía. ¿Qué quiere la filosofía y qué podemos querer de ella?** Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Embajada de

- Francia/Universidad Nacional de Colombia (Biblioteca Francesa de Filosofía, Vol. s/n); 152 pp.
- Bréhier, Émile (1944). “Introducción”. En su: *Historia de la Filosofía*. 2 tomos. 2ª edición, Buenos Aires, Editorial Sudamericana; tomo I, pp.59-90.
- Bubner, Rüdiger (1977). “¿Qué puede y debe hacer la filosofía?”. En: *Humboldt*. München, N°62; pp.2-10.
- Bunge, Mario (2001). “Recuerdo de Francisco Romero”. En: Speroni 2001:175-82.
- Cacho Viu, Vicente (1997). “El compromiso público de Ortega y Gasset en la España de su tiempo”. En: Molinuevo 1997b:151-65.
- Camargo, Walter César (2012). “Francisco Romero: cartas con intelectuales mexicanos”. En: *Cuyo*. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Vol. 29, N° 2; pp. 63-86.
- Campomar, Marta (1997). “Los viajes de Ortega a la Argentina y la Institución Cultural Española”. En: Molinuevo 1997b:119-49.
- Canfora, Luciano (2002). *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*. Barcelona, Editorial Anagrama (Col. Argumentos, Vol.276); 200 pp.
- Cañas, Salvador (1950). “Refugio de paz y trabajo de Francisco Romero”. En: *Repertorio Americano. Cuadernos de Cultura Hispana*. San José de Costa Rica, Año XXXI, N° 117, sábado 30 de setiembre de...; p.280.
- Cappelletti, Ángel (1977). *Filosofía argentina del siglo XX*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Escuela de Filosofía; 180 pp.
- Cappelletti, Ángel (1977a). “Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX”. En: Cappelletti 1977:129-39.
- Cardiel Reyes, Raúl (1964). *Los filósofos modernos en la Independencia Latinoamericana*. México, Universidad Nacional Autónoma, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, Dirección General de Publicaciones; 306 pp.
- Carpio, Adolfo P. (2001). “Una coincidencia de fondo”. En: Speroni 2001:186-91.
- Casalla, Mario (2002). “Filosofía argentina en perspectiva latinoamericana: inicios y reinicios de una tradición diferente”. En: *Stromata*, San Miguel, Buenos Aires, Universidad del Salvador (Facultad de Filosofía y Teología), N° 58, enero-junio; pp. 1-26.
- Caturelli, Alberto (1958). *El filosofar como decisión y compromiso*. Córdoba, Imprenta de la Universidad; 104 pp.

- Cerezo Galán, Pedro (1997). "*Meditaciones del Quijote* o el estilo del héroe". En: Molinuevo 1997b:27-48.
- Cerletti, Alejandro y Walter Kohan (1997). ***La filosofía en la escuela. Caminos para pensar su sentido.*** 2ª edición, Buenos Aires, La UBA y los Profesores Secundarios (Serie Filosofía, Vol. s/n); 171 pp.
- Cernadas de Bulnes, Mabel N. y Laura Llull (1999). "Lecturas de una élite intelectual argentina: el Colegio Libre de Estudios Superiores, 1930-1959". En: ***Cuadernos Americanos***. Nueva Época. Año XIII, Vol.2, N°74, marzo-abril de...; pp.241-53.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1997). "Filosofía latinoamericana e historia de de la filosofía". En su: ***Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina.*** 2ª edición, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (Col. Filosofía de nuestra América, Vol. s/n); pp.109-46.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2000). ***Filosofar desde nuestra América.*** Ensayo problematizador de su *modus operandi*. México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (Col. Filosofía de nuestra América, Vol. s/n); 199 pp.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2006). ***Filosofía de la liberación latinoamericana.*** 3a. edición, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Filosofía, Vol. s/n); 527 pp.
- Charle, Christophe (2000). ***Los intelectuales en el siglo XIX. Precursores del pensamiento moderno.*** Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores (Col. Historia de Europa, Vol. s/n); 243 pp.
- Chatelet, F. (1971). ***La filosofía de los profesores.*** Madrid, Editorial Fundamentos (Col. Ciencia, Serie Filosofía, Vol.8); 190 pp.
- Childe, Vere Gordon (1965). ***Los orígenes de la civilización.*** 3ª edición en español, México, Fondo de Cultura Económica (Col. Breviarios, Vol. 92).
- Childe, Vere Gordon (1973). ***Progreso y arqueología.*** Buenos Aires, Editorial La Pléyade; 171 pp.
- Cioran, E. M. (1972). ***Breviario de podredumbre.*** Madrid, Taurus Ediciones (Col. Ensayistas, Vol. 83); 210 pp.
- Colegio Libre de Estudios Superiores (1953). ***Veinte años de labor (20 de mayo 1930-16 de julio 1952).*** Buenos Aires; 117 pp.

- Collins, Randall (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona, Editorial Hacer (Biblioteca de Filosofía y Ciencias Sociales, Vol. s/n); 1002 pp.
- Coser, Lewis A. (1968). *Hombres de ideas. El punto de vista de un sociólogo*. México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Sociología, Vol. s/n); 387 pp.
- Cruz Vélez, Danilo (1991). *Tabula rasa*. Bogotá, Planeta Colombiana Editorial S.A. (Colección Pensamiento, Vol. s/n); 274 pp.
- Cruz Vélez, Danilo (1991a). “El legado de Romero”. En: Cruz 1991:100-6.
- De la Llosa, Pedro (2003). *La razón y la sinrazón. Introducción a una historia social del librepensamiento*. Barcelona, Ediciones del Serbal (Col. La Estrella Polar, Vol.40); 299 pp.
- De Olaso, Ezequiel (1997). “Ríos de ideas en cauces de creencias”. En: Molinuevo 1997b:13-25.
- Derrida, Jacques (1984). *La filosofía como institución*. Barcelona, Juan Granica Ediciones (Col. Plural/Filosofía, Vol. s/n); 186 pp.
- Dewey, John (1957). *Democracia y Educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. Buenos Aires, Editorial Losada, S.A. (Biblioteca Pedagógica, Vol. s/n); 358 pp.
- Diego, José Luis de (2006a). “1938-1955. La “época de oro” de la industria editorial”. En: Diego 2006:91-123.
- Diego, José Luis de (2006) (Dir.). *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica/Libraría (Libros sobre Libros, Vol. s/n); 267 pp.
- Dilthey, Wilhelm (1952). *La esencia de la filosofía*. 2ª edición, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A. (Biblioteca Filosófica, Vol. s/n); 192 pp.
- Droit, Roger-Pol (1995a). *Philosophie et démocratie dans le monde. Une enquête de l'UNESCO*. Paris, Le Livre de Poche/Éditions UNESCO; 220 pp.
- Droit, Roger-Pol (1995b). *Filosofía y democracia en el mundo. Una encuesta de la UNESCO*. Buenos Aires, Ediciones UNESCO/Ediciones Colihue; 242 pp.
- Dussel, Enrique (1970). “Francisco Romero, filósofo de la modernidad en la Argentina”. En: *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Sección Historia del Pensamiento Argentino, Año 1970, Tomo VI; pp. 79-106.

- Dussel, Enrique (1998). “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)”. En su: ***Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación***. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/108.pdf>
- Ellwood, Charles Abram (s/f). ***Historia de la filosofía social***. Santiago de Chile, Editorial Letras; 427 pp.
- Enkvist, Inger (2006). ***Repensar la educación***. Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias; 158 pp.
- Enkvist, Inger (2010). ***La educación en peligro***. Pamplona, Eunsá (Serie: Educación, Vol. s/n); 238 pp.
- Etchecopar, Máximo (1997). “Ortega y los argentinos”. En: Molinuevo 1997b:85-93.
- Falla Barreda, Ricardo (2000). ***El Goce de la Razón: El Perú del XVII***. Lima, Ed. San Marcos; 119 pp.
- Fernández Liria, Carlos (2012). ***¿Para qué servimos los filósofos?*** Madrid, Catarata, Vol.421; 158 pp.
- Ferrater Mora, José (1951). “Francisco Romero, un estilo de filosofía”. En: Ministerio de Educación de Cuba 1951:15-7.
- Ferrater Mora, José (1970). ***La filosofía actual***. Madrid, Alianza Editorial (Col. El Libro de Bolsillo, Sección: Humanidades, Vol.168); 190 pp.
- Ferreira de Cassone, Florencia (2012). “Voces de un diálogo: Francisco Romero y los filósofos norteamericanos”. En: ***Cuyo***. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Vol. 29, N° 2; pp. 87-131.
- Fichte, Johann Gottlieb (1964). ***Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia***. Trad. De José Gaos. México, Universidad Nacional Autónoma (Dirección General de Publicaciones, Ediciones Filosofía y Letras, Vol.62); 173 pp.
- Fichte, Johann Gottlieb (1998). ***Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad***. Madrid, Tecnos (Clásicos del Pensamiento, Vol.136); 129 pp.
- Finkelkraut, Alain (1987). ***La derrota del pensamiento***. 2ª edición, Barcelona, Editorial Anagrama (Col. Argumentos, Vol.87); 139 pp.
- Flores Galindo, Alberto y Manuel Burga (1979). ***Apogeo y crisis de la república aristocrática (oligarquía, aprismo, y comunismo en el Perú 1895-1932)***. Lima, Ediciones “Rikchay Perú”, N°8; 235 pp.

- Fornet-Betancourt, Raúl (2001a). "Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores". En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 6, N° 12 (marzo); pp. 32-42. (Disponible en Internet).
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001b). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer (Col. Palimpsesto, Derechos Humanos y Desarrollo, Vol. s/n); 427 pp.
- Foucault, Michel (1999). "¿Qué es la Ilustración?". En su: *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales*. Vol. III. Barcelona, Paidós (Paidós Básica, Vol.102); pp.335-52.
- Frondizi, Risieri (1957). *El punto de partida del filosofar*. 2ª edición, Buenos Aires, Editorial Losada (Biblioteca Filosófica, Vol. s/n); 156 pp.
- Galletti, Alfredo (1963). "Recuerdo de Francisco Romero". En: *Cuadernos Americanos*. México, Año XXII, Vol. CXXXI, N°6, noviembre-diciembre de...; pp. 120-31.
- Gaos, José y otros (2012). *Filosofía y vocación. Seminario de Filosofía Moderna de José Gaos*. México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Universitaria de Bolsillo, Vol. s/n); 139 pp.
- García Martínez, J.A. (1942). "Filosofía. Francisco Romero". En: *Nosotros*, Segunda Época, Año VII, Tomo XVIII; pp. 89-93.
- García Morente, Manuel (1945). *Ensayos*. Madrid, Revista de Occidente; 225 pp.
- García Morente, Manuel (1945a). "La vocación de nuestro tiempo para la filosofía". En: García 1945:17-30.
- García Norro, Juan José (Coord.) (2012). *Convirtiéndose en filósofo. Estudiar filosofía en el siglo XXI*. Madrid, Editorial Síntesis (Col. Síntesis/Filosofía, Vol.3); 265 pp.
- Genovese, María Cristina y otros (2001). *Estudios sobre la filosofía en la universidad*. San Juan, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan; 304 pp.
- Gerbi, Antonello (1946). *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo. En el umbral de una conciencia americana*. Lima, Banco de Crédito del Perú; 311 pp.
- Gerbi, Antonello (1978). *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia, Vol. s/n); 562 pp.

- Gerbi, Antonello (1982). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia, Vol. s/n); 884 pp.
- Gerchunoff, Alberto (1952). *Argentina, país de advenimiento*. Buenos Aires, Ed. Losada (Col. Cristal del Tiempo, Vol. s/n); 147 pp.
- Giannini, Humberto (1997). "Discurso inaugural". En: Giannini y Bonzi 1997:21-4.
- Giannini, Humberto (1999). *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. 5ª edición, Santiago de Chile, Editorial Universitaria (Temas de Filosofía, Col. El Saber y la Cultura, Vol. s/n); 198 pp.
- Giannini, Humberto y Patricia Bonzi (Ed.) (1997). *Congreso latinoamericano sobre Filosofía y Democracia*. Santiago de Chile, Cátedra Unesco de Filosofía, Chile/LOM ediciones (Col. Sin Norte, Vol. s/n); 436 pp.
- Giusti, Miguel (1989). "¿Utopía del mercado o utopía andina? Sobre la filosofía y la comprensión de la realidad nacional". En: *Areté*. Año I, N°1; pp.147-63.
- Giusti, Roberto F. (1956). "Los intelectuales bajo el peronismo". En: *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura*. Revista Bimestral. N°16, enero-febrero de...; pp. 17-21.
- Giusti, Roberto F. (1965). *Visto y vivido. Anécdotas, semblanzas, confesiones y batallas*. Buenos Aires, Editorial Losada S.A. (Cristal del Tiempo, Vol. s/n); 340 pp.
- Giusti, Roberto F. (1965a). "Francisco Romero". En: Giusti 1965:179-84.
- Gracia, Jorge J.E. e Iván Jaksic (1988). *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Caracas, Monte Ávila Editores (Col. Pensamiento Filosófico, Vol. s/n); 446 pp.
- Grondona, Mariano (1997). "Los argentinos según Ortega y Gasset, de ayer a hoy". En: Molinuevo 1997b:49-60.
- Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona, Ediciones Alpha Decay, S.A. (Alpha, Bet & Gimmel, Vol.15); 266 pp.
- Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder (Pensamiento Herder, Vol. s/n); 79 pp.
- Hartmann, Nicolai (1944). *El pensamiento filosófico y su historia*. Montevideo, Claudio García & Cía., Editores; 118 pp.



- Hegel, G.W.F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, Vol.265); 701 pp.
- Henríquez Ureña, Pedro (1964). *Las corrientes literarias en la América hispánica*. 3ª edición en español, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Americana, Serie de Literatura Moderna/Pensamiento y Acción, Vol.9); 313 pp.
- Herskovits, Melville J. (1968). *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. 3ª edición, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología, Vol. s/n); 782 pp.
- Hintze, Gloria y María Antonia Zandanel (2012). “Algunas nociones sobre el género epistolar a propósito de las cartas de Francisco Romero”. En: **Cuyo**. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Vol. 29, Nº 2; pp. 13-33.
- Huidobro de la Iglesia, Emilio (1942). *Vivir es filosofar. Discurso leído en la solemne apertura del Curso Académico 1942-1943*. Murcia, Tipografía Suc. De Nogués; 35 pp.
- Innerarity Grau, Daniel (2004). *La sociedad invisible*. Madrid, Espasa (Espasa Hoy, Vol. s/n); 227 pp.
- Insúa Rodríguez, Ramón (1945). *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil, Imprenta de la Universidad de Guayaquil (Ciencias Histórico-Sociales, Nº3); 203 pp.
- Insúa Rodríguez, Ramón (1964). “Francisco Romero”. En: Varios 1964:95-9.
- Iribarne, Julia V. (2001). “Francisco Romero en torno a la “crisis”. En: Speroni 2001:237-43.
- Iribarne, Julia V. (2013). “Homenaje a Francisco Romero”. En: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires 2013:17-21.
- Izuzquiza, Ignacio (2005). *La filosofía como forma de vida*. Madrid, Editorial Síntesis (Proyecto Editorial Síntesis-Filosofía-Hermeneia, Vol. 19); 251 pp.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia (2012). “Algo más que una relación epistolar: Francisco Romero, Edgar S. Brightman y el personalismo norteamericano”. En: **Cuyo**. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Vol. 29, Nº 2; pp. 133-60.
- Jerez Mir, Rafael (1975). *Filosofía y sociedad. Una introducción a la Historia Social y Económica de la Filosofía*. Madrid, Editorial Ayuso; 319 pp.
- Kant, Immanuel (1967). *La paz perpetua*. Madrid, Aguilar (Biblioteca de Iniciación al Humanismo, Vol. s/n); 124 pp.
- Kogan, Aída Aisenson (2013). “Homenaje a Francisco Romero”. En: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires 2013:23-6.

- Kogan, Jacobo (2001). “Francisco Romero como sabio”. En: Speroni 2001:245-51.
- Kolakowski, Leszek (1970). *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*. Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, Sección: Humanidades, Vol.251); 318 pp.
- Korn, Inés (1960). “Alejandro Korn, mi padre”. En: *La Nueva Democracia*, Nueva York, Vol. XL, N°2, abril de...; pp.22-5.
- Laclau, Martín (2013). “Francisco Romero y su idea de la filosofía”. En: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires 2013:51-7.
- Larraz, Fernando (2010). *Una historia trasatlántica del libro. Relaciones editoriales entre España y América latina (1936-1950)*. Gijón, Ediciones Trea (Biblioteconomía y Administración Cultural, Vol. s/n); 199 pp.
- Larroyo, Francisco (1961). “¿Hubo filosofía entre los pueblos precortesianos? Ideas para un replanteamiento de la cuestión”. En: *Anuario de Filosofía*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Año I; pp.11-19.
- Larroyo, Francisco (1989). *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*. México, Editorial Porrúa, S.A. (Col. “Sepan Cuántos...”, Vol.333); 304 pp.
- Lasaga Medina, José (2012). “Sobre el silencio de Ortega: el silencio del hombre y el silencio del intelectual”. En: *Cuadernos Hispanoamericanos*. N° 745-746; pp. 33-56.
- Linton, Ralph (1967). *Estudio del hombre*. 9ª edición, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Sociología, Vol. s/n); 486 pp.
- Lister, Ian (1973). “La enseñanza de las humanidades en las escuelas”. En: Plumb y otros 1973:189-205.
- López, Carlos Arturo (2012). “Normalización de la filosofía y filosofía latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso”. En: *Universitas Philosophica* 58, Bogotá, Año 29, enero-junio; pp.309-27.
- López Campillo, Evelyne (1972). *La “Revista de Occidente” y la formación de minorías (1923-1936)*. Madrid, Taurus (Col. Persiles, Vol.58); 319 pp.
- Lyotard, Jean-Francois (1993). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, S.A. (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Vol.18); 137 pp.

- Llovet, Jordi (2012). *Adiós a la universidad. El eclipse de las Humanidades*. 2ª edición, Barcelona, Galaxia Gutenberg (Círculo de Lectores, Vol. s/n); 408 pp.
- Macera, Pablo (1977). “La Historia en el Perú: ciencia e ideología”. En su: *Trabajos de Historia*. Lima, Instituto Nacional de Cultura Editorial (Vol. 30); tomo I, pp.3-20.
- Marichal, Juan (1978). *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana (1810-1970)*. Madrid, Fundación Juan March/Ediciones Cátedra (Col. Crítica Literaria, Vol. s/n); 102 pp.
- Maritain, Jacques (1962). “El filósofo en la sociedad”. En su: *Utilidad de la filosofía (tres ensayos)*. Madrid, Ediciones Morata; pp.15-31.
- Martín, Luis (2001). *La conquista intelectual del Perú. El Colegio Jesuita de San Pablo (1568-1767)*. Barcelona, Editorial Casiopea (Col. CEIBA, Vol.14); 223 pp.
- Matos Mar, José (1968). “Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y cultura peruana”. En: Matos Mar y otros 1968:13-55.
- Matos Mar, José y otros (1968). *Perú Problema*. Lima, Francisco Moncloa Editores/IEP (Col. Perú Problema, Vol. s/n); 197 pp.
- Mattar, Beatriz y Mercedes Palacio (2001). “Antecedentes históricos de la institucionalización de la filosofía”. En: Genovese y otros 2001:49-68.
- Mayor Zaragoza, Federico (1999). *Los nudos gordianos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg (Círculo de Lectores, Vol. s/n); 200 pp.
- Medin, Tzvi (1994). *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Filosofía, Vol. s/n); 318 pp.
- Medin, Tzvi (1998). *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Filosofía, Vol. s/n); 267 pp.
- Merani, Alberto L. y S. Merani. (1971). *La génesis del pensamiento*. México, Ed. Grijalbo (Col. 70, Vol. 106); 160 pp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Éloge de la philosophie*. Paris, Gallimard; 106 pp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1970). *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión (Colección Ensayos, Vol. s/n); 120 pp.

- Ministerio de Educación de Cuba (1951). *Revista Cubana de Filosofía*. Número dedicado a Francisco Romero. La Habana, Vol. II, N° 9 julio-diciembre; 59 pp. Disponible en [www.filosofia.org](http://www.filosofia.org).
- Miras, Pedro (1997). “Presentación”. En: Giannini y Bonzi 1997:5-7.
- Miró Quesada C., F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica (Col. Tierra Firme, Serie Historia de las Ideas en América, Vol. IX)-Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Comisión de Historia/Comité de Historia de las Ideas); 238 pp.
- Miró Quesada Cantuarias, F. (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica (Col. Tierra Firme, Vol. s/n)-Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Comisión de Historia/Comité de Historia de las Ideas); 220 pp.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1983). “Reportaje a Francisco Romero”. En: Varios 1983:129-39.
- Miró Quesada Cantuarias, F. (1988). “El problema de la filosofía latinoamericana”. En: Gracia y Jaksic 1988:399-423.
- Molinuevo, José Luis (1997a). “Ortega y Argentina: la modernidad alternativa”. En: Molinuevo 1997b:95-108.
- Molinuevo, José Luis (Coord.) (1997b). *Ortega y la Argentina*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España (Sección de Obras de Filosofía, Vol. s/n); 165 pp.
- Moreno Pestaña, José Luis (2013). *La norma de la filosofía. La configuración del patron filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid, Biblioteca Nueva (Col. Razón y Sociedad, Vol.119); 223 pp.
- Morin, Edgar (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París, UNESCO; 58pp. (Disponible en Internet).
- Mounier, Emmanuel (1972). *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y Cristianismo*. 3ª edición, Madrid, Taurus Ediciones, S.A. (Col. Ensayistas, Vol. 90); 293 pp.
- Muñoz Cabrejo, Luis Fernando (1998). “El filósofo, ¿iluminado conductor de los hombres hacia la paz perpetua?”. En: *Letras*, Lima, Revista de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. N° 95-96; pp.143-54.
- Nietzsche, Friedrich (1975). *Crepúsculo de los ídolos*. 2ª edición, Madrid, Alianza Editorial (Col. El Libro de Bolsillo, Sección: Humanidades, Vol.467); 170 pp.

- Nietzsche, Friedrich (1980). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. 2ª edición, Barcelona, Tusquets Editores (Col. Marginales, Vol.54); 195 pp.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid, Valdemar (El Club Diógenes, Vol.113); 215 pp.
- Noé, Julio (1957). “Ortega y la Argentina”. En: Revista de la UBA1957:167-77.
- Noussan-Letry, Luis (1973). *Cuestiones de enseñanza y de investigación en filosofía*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía (Colección de Estudios Filosóficos, Vol.7); 109 pp.
- Nubiola, Jaime (2006). *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*. 4ª edición, Pamplona, EUNSA (Col. Astrolabio, Serie: Filosofía, Vol. s/n); 243 pp.
- Núñez Huallpayunca, Efraín (2013). “La Fundación de la Escuela Académico Profesional de Filosofía de la UNMSM (1946-1947)”. En su: *Escuela Académico-Profesional de Filosofía. Planes de Estudios, Syllabus, Cátedras y Catedráticos UNMSM (1985-1997)*. Lima, PARVIGRAF; pp.7-15.
- Nussbaum, Martha C. (2012). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. 3ª reimpresión, Madrid, Katz (Col. Discusiones, Vol.2032); 199 pp.
- Obando Morán, J. O. (2003). *Ocaso de una impostura. El fracaso del paradigma intelectualista de la filosofía en el Perú*. Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos (Serie: Ciencias Sociales, Vol. s/n); 395 pp.
- Obiols, Guillermo y Silvia Di Segni Obiols (2006). *Adolescencia, posmodernidad y escuela. La crisis de la enseñanza media*. Buenos Aires, Noveduc; 207 pp.
- OEI (1998). *Análisis de los currículos de filosofía en el nivel medio en Iberoamérica*. Madrid, OEI; 301 pp.
- Olarte Sáenz del Castillo, Teodoro (1964). “El filósofo: una forma de vida”. En: Varios 1964:191-200.
- Oncina Coves, Faustino (Ed.) (2009). *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad (de Kant a Nietzsche)*. Madrid, Editorial Dykinson/Universidad Carlos III de Madrid (Biblioteca del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad, Vol. 15); 360 pp.
- Onfray, Michel (2008). *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*. Barcelona, Editorial Gedisa (Filosofía, Serie CLA-DE-MA, Vol. s/n); 155 pp.

- Oppenheimer, Andrés (2012). “¡Menos filósofos, más ingenieros!”. En: **ABC**, Madrid, 23 de noviembre; disponible en <http://www.abc.com.py/edicion-impres/opinion/menos-filosofos-mas-ingenieros-481037.html>.
- Ortega y Gasset, José (1942). “Prólogo”. En: Bréhier, Émile, **Historia de la Filosofía**. 2ª edición, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1944; 2 tomos.
- Ortega y Gasset, José (1954). “La barbarie del especialismo”. En su: **La Rebelión de las Masas**. 14ª edición española, Madrid, Revista de Occidente; pp. 97-101.
- Ortega y Gasset, José (1965). **Misión de la universidad y otros ensayos**. 4ª edición, Madrid, Revista de Occidente (Col. El Arquero, Vol. s/n); 184 pp.
- Ortega y Gasset, José (1966). “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”. En su: **El Espectador**. Madrid, Espasa-Calpe, S.A. (Col. Austral, Serie Verde: Ensayos y Filosofía, Vol.1407); tomo IV, pp.156-61.
- Ortega y Gasset, José (1974). “Rectificación de la República”. En su: **Discursos políticos**. Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, Sección: Humanidades, Vol.500); pp. 187-211.
- Ortega y Gasset, José (1983). **Sobre la razón histórica**. 3ª edición, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, Vol.2); 237 pp.
- Ossandón Buljevic, Carlos A. (1982). “El concepto de “normalidad filosófica” en Francisco Romero”. En: **Cuadernos Hispanoamericanos**. Madrid, julio de...; pp.92-105.
- Pardo, José Luis (2004). **La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía**. Barcelona, Galaxia Gutenberg (Círculo de Lectores, Vol. s/n); 685 pp.
- Pardo, José Luis (2012). “La figura del filósofo”. En: García 2012:19-34.
- Parfait, Blanca H. (2001). “El recuerdo de un día”. En: Speroni 2001:291-7.
- Parfait, Blanca H. (2013). “Francisco Romero: el filósofo y la filosofía”. En: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires 2013:27-33.
- Paris, Carlos (1971). “El acto de reflexión filosófica en nuestra situación científica y social”. En: II Congreso Nacional de Filosofía (1973). Actas del... Buenos Aires, Editorial Sudamericana; tomo I, pp.85-96.
- Parsons, Talcott (1967). “El papel desempeñado por las ideas en la acción social”. En su: **Ensayos de teoría sociológica**. Buenos Aires, Ed. Paidós (Psicología Social y Sociología, Vol.28); pp.21-33.
- Pettier, Jean Charles (2007). **Filosofar: enseñar y aprender**. Madrid, Editorial Popular (Colección PROA, Vol. s/n); 261 pp.

- Pieper, Josef (1982). *Defensa de la filosofía*. 5ª edición, Barcelona, Editorial Herder; 146 pp.
- Pinilla, Antonio (1959). “El filósofo en la sociedad actual”. En su: *El filósofo en la sociedad actual*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras, Instituto de Filosofía y Psicología, Departamento de Publicaciones (Biblioteca Filosófica, Serie Filosofía y Práctica, Vol. s/n); pp.25-40.
- Piñera Llera, Humberto (1951). “Vida y obra de Francisco Romero”. En: Ministerio de Educación de Cuba 1951:5-14.
- Piñera Llera, Humberto (1953). “El papel de la filosofía en la enseñanza del presente” (Conferencia I). En: Sociedad Cubana de Filosofía (Instituto de Filosofía), *Filosofía y Sociedad. Ciclo de Conferencias a cargo de la...* La Habana, Comisión Nacional Cubana de la Unesco; pp. 51-65.
- Plumb, J. H. y otros (1973). *Crisis en las humanidades*. Barcelona, Editorial Planeta (Difusión Cultural Planeta, Vol.4); 205 pp.
- Presas, Mario A. (1993). “El hombre y la cultura en Francisco Romero”. En: Academia 1993:17-34.
- Quiles, Ismael, S.I. (1948). *Filosofar y vivir (esencia de la filosofía)*. Madrid, Espasa-Calpe (Serie “La Filosofía de Nuestro Tiempo”, Vol.1); 103 pp.
- Quiroz, Alfonso W. (2013). *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos e Instituto de Defensa Legal; 615 pp.
- Rama, Ángel (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo, Arca; 126 pp.
- Ramos Magaña, Samuel (1948). “Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos”. En: *Cuadernos Americanos*. México, Año VII, Vol. XLII, N°6, noviembre-diciembre de...; pp.83-97.
- Ranovsky, Alejandro (2011). *Filosofía del docente filósofo*. Buenos Aires, Colisión Libros (Serie Escollos/Pensamiento, Vol. s/n); 114 pp.
- Regner, Felipe Andrés (1973). “Vigencia de la filosofía en la educación media argentina”. En: II Congreso Nacional de Filosofía (1973); tomo II: Simposios, pp. 226-30.
- Revel, J.-F. (1974). *Los filósofos: ¿Para qué?* México, Editorial Extemporáneos (Col. A Pleno Sol, Vol. s/n); 164 pp.
- Revista de la UBA (1957). “José Ortega y Gasset”. En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Quinta Época, Año II, N°2, abril-junio de...; pp. 165-6.

- Rodríguez-Alcalá, Hugo (1954). **Francisco Romero (1891). Vida y Obra, bibliografía, antología.** New York, Hispanic Institute in the United States; 58 pp.
- Rodríguez-Alcalá, Hugo (1956). “La crisis contemporánea según Francisco Romero”. En: **Cuadernos Americanos**. México, Vol. LXXXVI, N°2, marzo-abril de...; pp.105-21.
- Rodríguez-Alcalá, Hugo (1959). **Misión y pensamiento de Francisco Romero.** México, UNAM; 119 pp.
- Rodríguez-Alcalá, Hugo (1964). “Francisco Romero y el ensayo filosófico”. En: Varios 1964:183-90.
- Rodríguez Bustamante, Norberto (1946). “Francisco Romero y “papeles para una filosofía””. En: **Cuadernos Americanos**. México, Año V, Vol. XXVII, N°3, mayo-junio de...; pp.144-56.
- Rorty, Richard (1998). “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. En: Vattimo 1998:31-61.
- Ruvituso, Clara Inés (2009). **Política universitaria y campo académico. Un estudio centrado en la trayectoria del área de filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (1920-1946).** Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología. Tesis para optar la licenciatura en Sociología, 115 pp.  
Disponible en:  
[www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte610](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte610).
- Sacristán Luzón, Manuel (1968). **Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores.** Barcelona, Editorial Nova Terra (Col. “Debate Universitario”, Vol.2); 36 pp.
- Sacristán Luzón, Manuel (1992). **Contra la filosofía llicenciada.** Barcelona, Grup de Filosofia; 68 pp.
- Salazar Bondy, Augusto (1964). **Iniciación Filosófica. Curso Universitario.** 2ª edición, Lima, Ediciones Educación Renovada; 233 pp.
- Salazar Bondy, Augusto (1965). **En torno a la Educación.** Lima, Facultad de Educación de la UNMSM (Serie Estudios sobre Educación, Vol. s/n); 238 pp.
- Salazar Bondy, Augusto (1967). **Didáctica de la filosofía.** Lima, Editorial Arica; 332 pp.
- Salazar Bondy, Augusto (1968a). **¿Existe una filosofía de nuestra América?** México, Siglo XXI Editores, S.A. (Colección Mínima, Vol. 22); 133 pp.
- Salazar Bondy, Augusto (1968b). “La cultura de la dominación”. En: Matos Mar y otros 1968:57-82.



- San Agustín (1971). “Contra los académicos”. En: **Obras**, Tomo III. Madrid, La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, Vol.21); pp. 70-200.
- Sánchez, Cecilia (1992). **Una disciplina de la Distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile**. Santiago de Chile, CESOC/Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea; 244 pp.
- Santos-Herceg, José (2010). **Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía**. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Filosofía, Vol. s/n); 300 pp.
- Sasso, Javier (1998). **La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia**. Caracas, Monte Ávila Editores; 225 pp.
- Savater, Fernando (1984). **Para la anarquía y otros enfrentamientos**. Barcelona, Ediciones Orbis/Hyspamérica (Biblioteca de Ciencias Sociales, Política, Económica Sociología, Vol. 21); 188 pp.
- Savater, Fernando (2000). “Urgencia y presencia de la filosofía”. En: **Umbral, Revista del conocimiento y la ignorancia**. Huamanga, N° 11, abril de...; pp.71-6.
- Schopenhauer, Arthur (1991). **Sobre la filosofía de universidad**. Madrid, Editorial Tecnos (Col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo, Vol. s/n); 148 pp.
- Sciacca, Michele F. (1962). “Esencia educativa de la “inútil” filosofía”. En su: **La filosofía y el concepto de la filosofía**. 3ª edición, Buenos Aires, Editorial Troquel S.A. (Col. Diálogos del Presente, Vol.4); pp.59-78.
- Silva Rojas, Matías (2009). “Normalización de la filosofía chilena. Un camino de clausura disciplinar”. En: **Universum**, N°24, Vol.2, Universidad de Talca; pp. 172-91.
- Sloterdijk, Peter (2006). **Crítica de la razón cínica**. 3ª edición, Madrid, Ediciones Siruela (Serie Mayor, Biblioteca de Ensayo, Vol.23); 786 pp.
- Smith, Adam (2004). **La teoría de los sentimientos morales**. Madrid, Alianza Editorial (Col. El Libro de Bolsillo, Sección: Humanidades, Vol.4453); 596 pp.
- Sobrevilla, David (1988). **Repensando la tradición nacional**. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú. 2 volúmenes, Lima, Editorial Hipatia.
- \_\_\_\_\_ (1996). **La filosofía contemporánea en el Perú**. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual. Lima, Carlos Matta Editor; 502 pp.
- Spencer, Herbert (s/f). **Origen de las profesiones**. Lima, Editorial Thesis, S.A. (Col. Filosófica, Vol.3); 2 tomos.

- Speroni, José Luis (s/f). “Francisco Romero: el filósofo trascendente es un militar desconocido”. En: *Argirópolis*. Periódico Universitario en versión electrónica Universidades Nacionales de Quilmes, La Plata y del Litoral y Página 12; 17 pp.
- Speroni, José Luis (1996). “Francisco Romero, militar y filósofo”. En: *Anales del Instituto de Historia Militar Argentina*. Buenos Aires, Instituto de Historia Militar Argentina.
- Speroni, José Luis (2001). *El pensamiento de Francisco Romero*. Buenos Aires, Editorial Edivern SRL; 387pp.
- Speroni, José Luis (2013). “Francisco Romero (1891-1962). ‘El forjador’ que forja, presente”. En: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires 2013:35-49.
- Spranger, Eduardo (1954). *Formas de vida*. 4ª edición, Madrid, Revista de Occidente; 463 pp.
- Steiner, George (2011). *Lecciones de los Maestros*. 4ª edición, Madrid, Ediciones Siruela (Biblioteca de Ensayo Siruela, Vol. s/n); 187 pp.
- Stoetzer, O. Carlos (1982). *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales (Colección Estudios Políticos, Vol.9); 479 pp.
- Tate Lanning, John (1940). *Academic Culture in the Spanish Colonies*. New York, Oxford University Press; 149 pp.
- Terán, Oscar (s/f). “Periplo y eclipse de Francisco Romero”. En: *La Biblioteca*. Revista de la Biblioteca Nacional Argentina, N° 2 y 3. Versión electrónica.
- Thiebaut, Carlos (1998). *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona, Editorial Paidós (Biblioteca del Presente, Vol.7); 286 pp.
- Thuillier, Pierre (1970). *Sócrates fonctionnaire. Essai sur (et contre) la philosophie universitaire*. Paris, Éditions Robert Laffont (Cól. Libertés, N° 87); 279 pp.
- Todorov, Tzvetan (2005). *La conquista de América. El problema del otro*. 2ª reimpresión, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores Argentina (Col. Teoría, Vol. s/n); 277 pp.
- Torchia Estrada, Juan Carlos (1963). “Significado de Francisco Romero (1891-1962)”. En: *Cuadernos Americanos*, Vol. CXXVIII, N° 3, mayo-junio de...; pp. 88-108.
- Torchia Estrada, Juan Carlos (1979). “Cartas de Alejandro Korn a Francisco Romero, 1924-1927”. En: *Inter-american Review of Bibliography*, Vol. XXIX, N° 3-4; pp. 323-36.
- Torchia Estrada, Juan Carlos (1981). “Francisco Romero: hacia la filosofía”. En: *Inter-american Review of Bibliography*, Vol. XXXI, N° 4; pp.483-506.

- Torchia Estrada, Juan Carlos (1983). “Romero y Ortega”. En: **Sur**, Revista Semestral, N°353, julio-diciembre de...; pp.145-54.
- Ulmer, Karl (1965). ***El objeto de la filosofía***. Barcelona, Editorial Herder; 116 pp.
- UNAM (1952). ***El peligro de la libertad intelectual***. Mesa Redonda de la UNESCO en el Tercer Congreso Internacional de Filosofía. México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; 117 pp.
- Unamuno, Miguel de (1945). “Mi religión”. En su: ***Mi religión y otros ensayos breves***. 2ª edición, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina S.A. (Colección Austral, Serie Verde: Ensayos y Filosofía, Vol. 299); pp.9-15.
- Unamuno, Miguel de (1977). ***Del sentimiento trágico de la vida***. 6ª edición, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A. (Biblioteca Clásica y Contemporánea, Vol.166); 286 pp.
- Unesco (2009). ***Enseñanza de la filosofía en América Latina y El Caribe***. París; 70 pp.
- Unesco (2011). ***La filosofía, una escuela de la libertad***. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro. México, Unesco/Unescocat; 277 pp.
- Universidad de Lima (1993). ***¿Qué se espera de la filosofía en nuestro país?*** Mesa Redonda organizada por la Facultad de Ciencias Humanas. Lima, Facultad de Ciencias Humanas (Testimonios, III); 55 pp.
- Uslar Pietri, Arturo (1969). “Notas sobre el vasallaje”. En su: ***Veinticinco Ensayos***. Antología. Caracas, Monte Ávila Editores; pp.235-42.
- Valcárcel, Gustavo (1952). “La comprometedora filosofía de Leopoldo Zea”. En su: ***Ensayos***. Lima, Editora Perú Nuevo; pp.14-27.
- Vargas Llosa, Mario (2012). ***La civilización del espectáculo***. Bogotá, Alfaguara; 226 pp.
- Varios (1964). ***Homenaje a Francisco Romero***. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; 323 pp.
- Varios (1983). ***Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana***. Caracas, Secretaría de la Sociedad Interamericana de Filosofía; 181 pp.
- Varios (1988). ***La Philosophie saisie par l'État***. Petits écrits sur l'enseignement philosophique en France 1789-1900. París, Aubier/Bibliothèque du Collège International de Philosophie; 723 pp.
- Vattimo, Gianni (Comp.) (1998). ***La secularización de la filosofía***. 3ª edición, Barcelona, Gedisa Editorial (Serie Cla-de-ma, Vol. s/n); 296 p.

- Vattimo, Gianni (2012). *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona, Herder (Pensamiento Herder, Vol. s/n); 140 pp.
- Villegas, Abelardo (1964). “La idea de América en el pensamiento de Francisco Romero”. En: Varios 1964:111-6.
- Vitier, Medardo (1945). *Del ensayo americano*. México, Fondo de Cultura Económica (Col. Tierra Firme, Vol.9); 293 pp.
- Wachtel, Nathan (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, Vol.157); 408 pp.
- Walton, Roberto J. (2013). “Francisco Romero, a cincuenta años de su muerte. Comunicación pronunciada en plenario en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires”. En: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires 2013:59-71.
- Weinberg, Gregorio (2001). “Recordando a Francisco Romero”. En: Speroni 2001:349-55.
- Whitehead, Alfred North (1956). *Proceso y realidad*. Buenos aires, Editorial Losada, S.A. (Biblioteca Filosófica, Vol. s/n); 474 pp.
- Whitehead, Alfred North (1961). *Aventuras de las ideas*. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, S.A.; 308 pp.
- Wright Mills, Charles (1973). “El papel social del intelectual”. En su: *Poder, política, pueblo*. 1ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Sociología, Vol. s/n); pp.225-35.
- Zea, Leopoldo (1939). “Hispanoamérica, entresijo de culturas”. En: *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. México, UNAM, N°36, octubre-diciembre; pp. 321-50.
- Zea, Leopoldo (1946). “Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica”. En: *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. México, UNAM, N°23, julio-septiembre; pp. 137-46.
- Zea, Leopoldo (1952). “La filosofía como compromiso”. En su: *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México, Tezontle; pp. 11-37.
- Zea, Leopoldo (1956). “Ortega el Americano”. En: *Cuadernos Americanos*. México, Vol. LXXXV, N°1, enero-febrero de...; pp.132-45.
- Zea, Leopoldo (1980). *La filosofía americana como filosofía sin más*. 7ª edición, México, Siglo XXI Editores (Col. Mínima, Vol. 30); 160 pp.

- Zea, Leopoldo (1983). “Romero y la normalidad filosófica latinoamericana”. En: Varios 1983:169-81.
- Zimmermann, Eduardo A. (1997). “Algunas consideraciones sobre la influencia intelectual española en la Argentina de comienzos de siglo”. En: Molinuevo 1997b:61-8.
- Znaniecki, Florian (1944). *El papel social del intelectual*. México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Sociología, I: Manuales, Vol. s/n); 208 pp.
- Zuleta, Emilia de (1999). *Espanoles en la Argentina. El exilio literario de 1936*. Buenos Aires, Ediciones Atril (Col. Ensayo, Vol. s/n); 150 pp.